

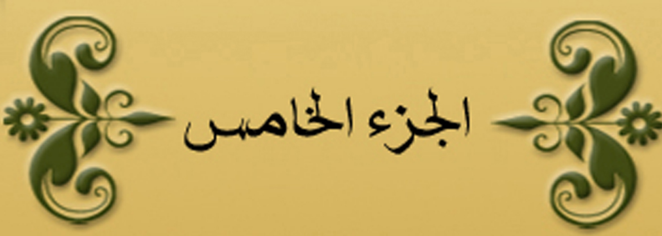




ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة








ما وراء الفقه

ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهيّة كثيرة
تصلح للثقافة الفقهيّة العامّة المعمّقة

تأليف

السيّد محمّد الصّدر

تحقيق

هيئة تراث الشّهيد الصّدر

الجزء الخامس

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة - بيروت / لبنان - هاتف: ٠٠٩٦١١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.

كتاب الايداع

تمهيد

يعني مفهوم الايداع بالمعنى العام، تصرف الفرد بشيء من أموال غيره بإذنه او بدون نهيه على الأقل.

وذلك يشمل عدة موارد من حيث ان بقاء الشيء عند غير مالكه اما لمجرد الحفظ والصيانة عن التلف فهو الوديعة. واما ان يكون مأذوناً بالتصرف في العين باستقلالها فهو العارية او الاستعارة. واما ان تكون العين تحت اليد ومأذوناً بها باعتبار معاملة أخرى، لا باستقلالها، كالإجارة والمضاربة، أعني الأموال التي تكون تحت اليد باعتبارها.

واما ان لا يكون المالك معهوداً او مسبوقاً او عالماً بوجود العين عند غيره. فان كانت معلومة المالك فهي الأمانة الشرعية. وان لم تكن كذلك فهي اللقطة.

وسنعقد بعونه سبحانه فصلاً لهذه العناوين السابقة، ما عدا ما كانت العين تحت اليد باعتبار المعاملات المختلفة كالايجار، كما قلنا. ويندرج فيما ينبغي ان يندرج في هذا الكتاب من الفصول الآتية: الوديعة والعارية والأمانة الشرعية واللقطة.

وبالرغم من ان الفقهاء فرقوا بين العناوين الأولين والأخيرين باعتبار كون الأولين من قسم المعاملات او العقود، بخلاف الأخيرين فانها لا تعني على الأغلب غير بقاء العين عند غير مالكها، بالرغم من ذلك فاننا استطعنا هنا في التقسيم المشار اليه ان ندرج العناوين السابقة كلها في مفهوم عام واحد.

وبعد الالتفات الى فهم الفقهاء، يمكن ايجاد التقسيم كما يلي:

ان العين تقع في يد غير مالكها اما بمعاملة واما بدونها. وما كان بمعاملة فاما ان تكون المعاملة على العين باستقلالها او باعتبارها ملازمة لنتائج أخرى.

ووجود المعاملة المستقلة على العين اما لمجرد الحفظ لها وهي الوديعة او بالاذن باستعمالها فهي العارية، وغير المستقلة كالايجار والمضاربة.

ووجود العين بدون معاملة فاما مع علم المالك ورضاه او بدون علمه.

والأول هو الاذن الشرعي بالتصرف. والثاني فاما ان تكون العين معلومة المالك فهي الأمانة الشرعية واما لا تكون فهي اللقطة او مجهول المالك، وسيأتي الفرق بينهما.

وحيث يمكن ادراج الحديث عن الاذن الشرعي مع الأمانة الشرعية. وادراج الحديث عن المجهول المالك مع اللقطة، لم تزد الفصول عما قلنا فيما سبق.

فصل
الوديعة

عرفها المحقق الحلي[1] بأنها: استنابة في الحفظ. ولا يبعد أن تكون فقهياً وتشريعياً كذلك. فمثلاً لو أراد شخص ان يسافر مدة طويلة كسنة مثلاً، وكان يخاف على بعض أمواله العزيزة عنده. فانه يودعها عند شخص أمين ليكون نائباً عنه في حفظ ذلك الشيء والاشراف على العناية به ان لزم الأمر، حتى عود المالك من السفر. فالاستنابة في الحفظ أمر مفهوم.

ولكن قد يقال: ان مفهوم الوديعة ينطبق فيما دون ذلك. فلو قلنا انها: دفع المالك ماله لغيره. لم نبتعد كثيراً اذا لاحظنا ما يلي:

أولاً: ان مفهو م الاستنابة غير ضروري الأخذ في الوديعة. وان كان يود المالك بلا شك المحافظة على ماله ويجب ذلك على الودعي (وهو من يأخذ العين) ويضمن بالتعدي والتفريط. الا ان المهم من ذلك انما هو أحكام شرعية، مترتبة على الوديعة، وليست داخلة في مفهومها، بل ان مفهوم الاستنابة قد لا يخطر في البال خلال الوديعة أصلاً، ومع ذلك فلا شك في صحتها.

ثانياً: كما ان مفهوم الاستنابة غير ضروري كذلك الحفظ أيضاً، لا ينبغي أخذه في مفهوم الوديعة، وانما وجوبه حكم شرعي مترتب على هذه المعاملة.

ثالثاً: ان العقد اللفظي فيها غير ضروري كأكثر المعاملات الأخرى، فانها تصح بالمعاطاة، فهي مما يكفي فيها مجرد الدفع الى الآخر بلا حاجة الى الالتفات الى أية مفاهيم اضافية.

---

[1] شرائع الاسلام: ج ٢. ص ١٣٦.

رابعاً: ان مدة الوديعة، غير مسجلة شرعاً، يعني لا يختلف فيها القليل والكثير من دقيقة واحدة او أقل الى مئة سنة او أكثر.

وهذا يعني انك ان أخذت شيئاً من يد صديقك في الشارع، لتراه او لتسأله عن تفاصيله فانه يبقى وديعة عندك الى حين ارجاعها الى مالكها ولو بعد دقيقة واحدة.

خامساً: انه لا دليل على لزوم قصد الوديعة في صدق الوديعة وترتب أحكامها. كل ما في الأمر ان المالك ان دفع ما يملكه باختياره الى غيره كان وديعة وان كان بغير اختياره كان أمانة شرعية كما سيأتي.

ففي المثال السابق لو دفع الفرد ما في يده الى صاحبه ليراه كان وديعة الى حين ارجاعه ولو بعد دقيقة. ويشمله أحكامها من عدم لزوم الدفع الى المالك فوراً ما لم يطالب به، وغيره.

سادساً: قد يقال: ان من الشرائط المهمة في الوديعة فقهياً تحديد المدة، وفي حدود ما ذكرناه من الوديعة بالمعاطاة ونحو ذلك، لا يوجد ذلك، فكيف تصح الوديعة؟

وجوابه: انه لا دليل على وجوب تحديد المدة في صحة الوديعة اطلاقاً، وانما تكون منوطة اما بمطالبة المالك او بانتهاء المدة ان وجدت. نعم، لو كانت ذات مدة كان الالتزام بها راجحاً، لأن من الظلم للمالك تأخير ماله عنده، كما انه من الظلم للودعي الاستمرار عنده بعد المدة.

وعدم وجود الدليل على المدة، يقتضي عدم كونه حجة. بمعنى انه من الممكن التأخير عنه او التقديم عليه، بغض النظر عن المسؤولية الأخلاقية المشار اليها.

واما قوله عليه السلام[1]: **المؤمنون عند شروطهم**، الذي يقتضي الالتزام بالمدة. فهو وان كان صحيحاً الا انه بالامكان القول باستمرار حكم الوديعة الى ما بعد المدة اذا لم يطالب بها المالك. وتحديد المدة لا يقتضي الوجوب الشرعي والالزام الفقهي بالسحب.

[1] [الوسائل: ج ١٥. أبواب المهور. الباب ٢٠. الحديث ٤].

سابعاً: من المتسالم عليه فقهياً: ان الوديعة من العقود الجائزة من قبل الطرفين: المالك والودعي (المودع عنده).

فاذا التفتنا الى ذلك مع كون القواعد الأولية تقتضي لزوم المعاملات على العموم، عرفنا ان خروج هذه المعاملة وأمثالها، انما هو للتسامح فيها عرفاً وشرعاً، وعدم التحميل فيها على أي من الطرفين، بحيث يكون لأي منهما الفسخ متى شاء.

هذا وينبغي الانتباه الى مقدار أثر الفسخ في الوديعة، فلو فسخ الودعي ولم يسلم الوديعة او فسخ المالك ولم يأخذها، اذن لم ينتج من الفسخ الا ذهاب صورة المعاملة او العقد الذي كان بينهما. والا فالوديعة لا زالت مستمرة ما دامت العين عند غير مالكها. لا يختلف ذلك عن صورة ابتداء الوديعة بالمعاطاة، ويشملها حكمها أيضاً. من حيث عدم وجوب التسليم الا بالمطالبة.

نعم، اذا حصل الفسخ سقط اشتراط المدة. اذا كانت قد اشترطت في العقد، او أي شرط مرتبط بالعين كلزوم حفظها في محل معين دون غيره.

ثامناً: لا شك ان الوديعة تكون بمبادرة من المالك، بمعنى ان يدفعها باختياره الى من يريد. ولذا قلنا في تعريفها (دفع المالك عينه الى غيره).

واما اذا كانت المبادرة من الغير، بمعنى ان يأخذ مال غيره فيودعه عنده. فهنا العمل لا يخلو: اما ان يكون برضاء المالك او بكراهته او بغفلته وعدم علمه. فان كان راضياً به كفى ذلك في صدق الوديعة. وهي وديعة حقيقية. وان كان المالك غافلاً، كانت أمانة شرعية، وان كان مع كراهته فهي غصب والعمل على حجز المال عن مالكه حرام.

ومعه نعرف انه لابد في صدق الوديعة من توفر رضا المالك. وهذا يكفي. وان لم يقم حقيقة بدفع العين. لأن الغير ان أخذها باذن صاحبها كان كالوكيل في أجراء الوديعة عنده. ولا ينبغي ان نتوخى في الوديعة فقهياً أكثر من ذلك.

تاسعاً: مقتضى التصرف الغالبي عرفاً وفقهياً هو كون الوديعة مجانية. ولكن هذا لا يعني عدم جواز أخذ الودعي الأجرة على حفظ العين. بل له ذلك ان شاء. ولا تلتحق الوديعة بذلك في الاجارة لأن المنفعة لا تكون بذلك للودعي بل للمالك.

فصل
العارية

قال عنها المحقق الحلي[1]: هو عقد ثمرته التبرع بالمنفعة. قال: وليس بلازم لأحد المتعاقدين.

أقول: ويسمى المالك معيراً، والآخر: معاراً او مستعيراً، والعين عارية او معارة. والمعاملة: عارية او استعارة. فالعارية لفظ يطلق على المعاملة والعين معاً. وهو يعطي لغة معنى التوقيت، يعني عدم الدوام والاستعمال الموقت. ومنه أخذ المفهوم الأخلاقي: بأن الدنيا وما فيها عارية عند الانسان (وقريباً ما تسترد العواري). لأنها موقتة الاستمرار لديه، او قل: انه هو موقت الاستمرار لديها، لا يملك من الدنيا الا مقدار عمره فيها على أقصى تقدير.

ولعل العري والتعري، بمعنى نزع اللباس، مأخوذ من مفهوم التوقيت وعدم الاستمرار أيضاً. اما من حيث ان الملابس غير مستمرة على جسم صاحبها، فانه ريثما ينزعها. وأما لأن العري نفسه غير مستمر، فانه ريثما يلبس ملابسه. وعلى كل حال كلاهما حال موقت. وكل ما في عالمنا هنا حال موقت ومستعار، وان بدا لنا أحياناً طويلاً او دائماً.

هذا وينبغي الالتفات الى أمور:

الأمر الأول: في فرق العارية عن الوديعة:

الفرق هو ان العارية تقتضي الاذن في التصرف دون الوديعة. فان المستعير له أن يتصرف ويستفيد من العين ما دامت عنده، بخلاف الودعي فانه لا يجوز له

---

[1] شرائع الاسلام: ج ٢. ص ١٤٢.

التصرف فيها، وانما عليه حفظها لمالكها لا أكثر.

ومن هنا ينبثق فرق آخر بينهما: هو ان العين المعارة ينبغي ان يكون لها بقاء مع استعمالها. كاللباس، والفراش. واما اذا كان الاستعمال متلفاً للعين، فلا معنى لاعارته كالطعام، وانما يكون ذلك بمنزلة الهبة او البيع ان كان بأجرة. هذا، بخلاف الوديعة فانها لا تشتمل على التصرف كما عرفنا، ففي الامكان ان تشمل كلا النوعين مما يمكن اعارته وما لا يمكن، أي مما يتلفه الاستعمال وما لا يتلفه.

الأمر الثاني: في فرق العارية عن الاجارة.

قلنا في الوديعة: انها مما يمكن ان يؤخذ عليها الأجر، ولا تتحول الى اجارة لأن الفائدة في الحفظ تعود على المالك لا على الودعي، وهذا بخلاف الاستعارة، فان الفائدة تكون على المستعير دون المالك، ومعنى ذلك انه ان دفع أجراً الى المالك كان مستأجراً للعين لا مستعيراً.

فمع الأجر تتحول المعاملة الى اجارة. اذن، فالاستعارة تتضمن في مفهومها المجانية. بخلاف الاجارة، فانها تتضمن في مفهومها دفع الأجر. واما الوديعة، فهي من هذه الناحية يمكن ان تكون بأجرة ويمكن ان لا تكون.

ومن هنا نعرف معنى قول المحقق الحلي في التعريف: عقد ثمرته التبرع بالمنفعة. يعني دفع المنفعة مجاناً الى الغير. وعدم أخذ الأجرة عليه، كما عرفنا.

الأمر الثالث: في فرق العارية عن الأمانة الشرعية.

قلنا في الوديعة: انها تختلف عن الأمانة الشرعية من حيث قصد المالك لكون العين عند غيره او رضاه بذلك. واما عدم جواز التصرف في العين فمأخوذ فيهما معاً.

وهذا هو الذي تختلف به الأمانة عن العارية أيضاً:

أولاً: ان العارية تتضمن دفع المالك لماله عن رضا، بخلاف الأمانة، فانها قد تحصل مع غفلة المالك وعدم علمه.

ثانياً: اننا ان كنا متعبدين فقهياً بالعقد اللفظي، كما عليه مشهور المتقدمين من

الفقهاء[1]، فالوديعة والعارية تحتاج الى عقد، دون الأمانة، فانها دائماً خالية منه.

ثالثاً: ان العارية تتضمن جواز التصرف، بخلاف الأمانة والوديعة، فانها تتضمن عدم جواز التصرف.

الأمر الرابع: ان دفع المالك ماله الى غيره، وقصد استفادته به لا مجاناً، فمعنى ذلك انه قصد الاجارة. فلو دفعها بعنوان الاستعارة لم تصح، ولو التزم المالك بالاستعارة تماماً، كان ملتزماً ضمناً او صراحة بالمجانية.

ولا حاجة مع استعمال مفهوم الاستعارة في المعاملة، الى التصريح بالمجانية، لأنها تتضمن ذلك بالتأكيد.

الأمر الخامس: قال المحقق الحلي[2]: العارية أمانة لا تُضمن الا بالتفريط في الحفظ او التعدي او اشتراط الضمان. وتُضمن اذا كانت ذهباً او فضة وان لم يشترط الا ان يشترط سقوط الضمان.

أقول: هذا كله صحيح. وقد عرفنا معنى التعدي والتفريط في الفصل الذي عقدناه لهما. ولا يوجد في الوديعة استثناء الذهب والفضة كالعارية.

ولابد من الالماع الى انه يعد من التعدي او التفريط، الاستعمال الخارج عن المتعارف لدى العرف. ويجب الاقتصار في الاستفادة من العين المستعارة على الحدود المتعارفة عرفاً الا باشتراط الزيادة على ذلك او الاستئذان من المالك بعد المعاملة. واما بدونه، فالتصرف الزائد من التعدي، فيكون موجباً للضمان، وان لم تبطل المعاملة بل يكون المال عارية مضمونة.

ومعنى الضمان هنا: انها اذا نقصت او تلفت وجب عليه دفع الخسارة، واما اذا لم تنقص وتوفق المستعير الى دفع العين سالمة، فليس عليه شيء.

والمتعارف في الثوب اللبس، وفي الفراش الجلوس عليه، وفي الأرض الزرع فيها، وهكذا. فلو جلس على الثوب بدل لبسه او مشى على الفراش بنعله، كان

---

[1] [انظر شرائع الاسلام: ج ٢. ص ٢٦٧. مسالك الأفهام: ج ٣. ص ١٤٤ وما بعدها. جواهر الكلام: ج ٢٢. ص ٢١٠. بلغة الفقيه: ج ٢. ص ٥٠ وما بعدها].

[2] [الشرائع: ج ٢. ص ٤١٠].

متعدياً ضامناً.

الأمر السادس: لابد من تحديد زمن الإستعارة من أول المعاملة وليس للمالك سحب الإذن بالتصرف في العين خلال المدة، ما دام راضياً بالإستعارة الا ان يفسخها.

فاذا انتهت المدة، تحولت العين الى أمانة لا يجوز فيها التصرف الى حين ارجاعها الى صاحبها. الا أن يأذن المالك بصراحة او بالفحوى.

وليس للمدة مقدار محدد. ولكن من ناحية الزمان القليل، لابد أن تكون المدة كافية للتصرف المطلوب. فلو استعار أرضاً للزرع بمدة يوم واحد، لم يصح.

وأما من ناحية طول المدة فلا تحديد لها، فقد تستمر مئات السنين، كما لو استعار أرضاً لزرع الأشجار، فتبقى الأشجار فيها سنين متطاولة. او استعار أرضاً للبناء عليها، او استعار حائطاً من الجيران ليبني سقف بيته عليه، او يجعله متصلاً به وهكذا. فان هذا كله من الاستعارات الطويلة الأمد.

الأمر السابع: لا يجب ذكر الإستعمال في عقد الاستعارة، او عند الاتفاق عليها. فلو لم يذكر الاستعمال او لو لم يذكر نوعه، جاز. ولو استعار العين ولم يستعملها جاز أيضاً. نعم، لو استعارها بشرط استعمال معين وتجاوزه الى غيره كان ضامناً، بالمعنى الذي أشرنا اليه.

ولو اتفقا على الاستعمال، فيجب ان يكون المتفق عليه، استعمالاً عرفياً وشرعياً. ولو لم يكن استعمالاً عرفياً بطلت الاستعارة كلبس الثوب دقيقة واحدة. ولو لم يكن استعمالاً شرعياً بل كان محرماً بطلت المعاملة أيضاً.

نعم، لو اشترط من أول المعاملة استعمالاً غير متعارف للعين، ووافق عليه المالك، جاز وصحت المعاملة، كما سبق ان مثلنا بالجلوس على الثوب بدل لبسه وغير ذلك كثير. فانه انما يحرم ذلك على المستعير بدون اذن المالك او الشرط. فان اشترط المستعير او اذن المالك جاز.

الأمر الثامن: الاستعارة كالوديعة، جائزة الفسخ من الطرفين متى شاءا. فهي من العقود الجائزة لا من العقود اللازمة.

وهذا يعني، كما علّقنا في فصل الوديعة، ابتناء المعاملة على التسامح فيها عرفاً وشرعاً، وعدم ابتنائها على التحميل القسري على أي من الطرفين.

وهذا مستمر في الاستعارة الا في صورة واحدة، وهي ما اذا كان نقض الاستعارة وفسخها مؤدياً الى الاضرار بأموال المستعير، وهذا يظهر بوضوح في ما ذكرناه ومثلنا له من الاستعارات الطويلة الأمد.

فلو استعار أرضاً وبنى فيها او غرس فيها أشجاراً، وهو عازم على الاستمرار سنين متطاولة، فجاءه المالك وفسخ الاستعارة بعد مدة قصيرة نسبياً، الأمر الذي قد يلزم منه هدم دار المستعير او قلع أشجاره، لم يصح ذلك.

وحل ذلك شرعياً وفقهياً أحد أمرين:

الأمر الأول: ان المالك اذا فسخ الإستعارة، كان للطرفين تجديد المعاملة أما مجاناً أي الإستعارة. وأما بأجرة. وهي الإجارة. فان المالك عادة انما يتصرف مثل هذا التصرف مطالباً بالمال. فللمستعير ان يدفع له الأجرة ويجدد معه اجارة بدل الإستعارة.

الأمر الثاني: ان المالك ليس له ان يطالب بازالة البناء او الزرع، ورفض تجديد الاستعارة والاجارة، الا بالارش، وهو التعويض عما يصيب المستعير من الضرر الاقتصادي. فان ضمن له التعويض جاز له الفسخ والا فلا.

وهذا الحكم ثابت ان كان الفسخ خلال المدة المشترطة. وكانت المدة متطاولة بحيث تتحمل البناء وزرع الأشجار.

واما لو كانت المدة المشترطة قصيرة نسبياً، كسنة واحدة، ومع ذلك بادر المستعير وبنى البيت او غرس الأشجار. فهنا يكون الذنب ذنبه، وهو المعتدي على الأرض، بمعنى انه سيجعل المالك في ورطة عند انتهاء المدة، ومقتضى القاعدة جواز الفسخ والمطالبة بالتخلية من قبل المالك على كل حال، بل لعل التعدي يكون صادقاً منذ بدئه بتأسيس الدار وقبل اكتمالها، لعلمه بدوامها في الأرض أكثر من المدة المشترطة بكثير. الأمر الذي يجعله ضامناً للأرض المستعارة، فيما يحدث فيها من خراب، وأنقاض.

الأمر التاسع: انه كما يمكن استعارة المال او العين. كذلك يمكن استعارة العمل. او قل: ان كل ما يمكن اجارته، يمكن استعارته، وكلاهما كما يمكن في العين يمكن في العمل.

واستعارة العمل تكون فيما اذا كان العمل مملوكاً للفرد. واما اذا لم يكن كذلك فلا. تماماً كالعين غير المملوكة لا يجوز اعارتها، كذلك العمل غير المملوك لا يجوز اعارته.

وتتحقق ملكية العمل في ثلاث موارد، وفي غيرها لا يكون العمل مملوكاً:

المورد الأول: عمل العبد المملوك مملوك. فلمالك العبد أن يرسل عبده ليعمل لغيره أي عمل ممكن وجائز، كما يعمل لمولاه. ويكون هذا بالنسبة الى صاحب العمل من قبيل استعارة العمل. وهو قد استعار العمل من مالكه وهو مالك العبد، لا من العبد نفسه. فانه لو استأجر العبد كان مالك الأجرة هو المولى لا العبد أيضاً.

المورد الثاني: العمل المستأجر. فلو أجر أحدهم شخصاً على عمل معين ملك العمل، وكان له استيفاؤه بنفسه او دفعه الى غيره. فمثلاً لو استأجر شخصاً على الفلاحة في الأرض لمدة شهر مثلاً بأجرة. ولم تعين فيها الأرض نفسها. كان له استعمال العامل في أرض نفسه او أرض غيره. فلو دفعه للعمل في أرض صديقه او ولده مثلاً، مجاناً، كان من اعارة العمل الى الغير.

فان كان في هذه الاعارة ما ينافي الاجارة الأصلية، كما لو اشترط فيها أرضاً معينة، في المثال، لم تجز الاعارة، الا برضاء العامل. او فسخ الاجارة السابقة وتجديد إجارة أخرى على المواصفات الجديدة.

ومن هنا يمكن ان نلتفت الى انه يندرج في اعارة العمل، ان تستأجر عاملاً للعمل لمصلحة غيرك على ان تدفع أنت الأجرة. فيكون ذلك العمل بالنسبة الى الآخر مجانياً بمعنى استعارة العمل.

المورد الثالث: عمل الفرد الحر نفسه. فانه كما له ايجار نفسه للقيام بأي عمل، كذلك له دفعه اعارة، بمعنى بذله الى شخص آخر مجاناً، ونحن كل ما نقوم به من قضاء حاجات الآخرين داخل أسرنا او خارجها يندرج تحت هذا العنوان. وهو اننا

نكون قد أعرنا عملنا للآخرين مجاناً. وان لم نلتفت الى الصدق العرفي لهذا العنوان، كل ما في الأمر ان هذه استعارة معاطاتية لا باتفاق وعقد.

وتتضح فكرة استعارة عمل الحر، اذا طلب شخص عمله، او مساعدته مجاناً، او كان المفروض عرفاً ان يكون هذا العمل مجانياً. فكما ان استعارة العين تكون بطلب المستعير عادة، كذلك استعارة العمل تكون بطلبه أيضاً.

الأمر العاشر: الطرف الأساسي في الاستعارة او العارية هو المالك، وهو الذي بيده الايجاب وان كان بنحو المعاطاة. ومن المستعير القبول.

واما العكس، فهو انما يتحقق مع العقد اللفظي، ولا يتصور تحققه بالمعاطاة. فلو تحقق باللفظ فقال: استعرت منك هذه العين، كان هذا من تقدم القبول على الايجاب. فقهياً وعرفاً.

فان تقدم القبول لا يعني ان يقول قبلت قبل الايجاب، بل لا يجوز ذلك ولا يعقل. وانما معناه تقدم الحديث عن ايجاد المعاملة من قبل الطرف الذي لا يكون رئيسياً وموجباً عرفاً وشرعاً. فيكون كلامه كالايجاب صورةً الا انه قبول واقعاً.

فهذه هي الموارد التي يكون الفرد فيها مالكاً للعمل، بحيث يكون له اجارته واعارته.

واما بدون ذلك، كما لو أجبر أحدهم شخصاً (حراً) على العمل لغيره، فهو إعتداء محرم. واما لو طلب منه فرضي بالعمل المجاني فالمعير هو صاحب العمل: (العامل) وليس الذي طلب منه والمستعير هو صاحب العمل: (المعمول لأجله او لمصلحته).

من أدلة ذلك: ان الأجرة لو كانت مطلوبة في مثل ذلك لكان العامل هو الذي يستحقها وليس الذي طلب منه العمل، وان كان رئيسه في الدائرة او المعمل او كان والده او أخوه، ما دام حراً وغير قاصر.

فصل
الأمانة الشرعية

وهي المال الذي يكون عند غير مالكه بدون اذن منه ولا غصب او بلا رضا ولا كراهة.

فان الانسان اما ان يكون عالماً ملتفتاً الى ان ماله تحت يد غيره، واما ان يكون غافلاً جاهلاً به، واما ان يكون قاصراً لا دخل لعلمه وجهله في صحة المعاملات.

كما ان وجود العين تحت يد الغير، قد يكون باذن وقد يكون غصباً وقد لا يكون مندرجاً تحت هذين العنوانين، فهي بلا اذن ولا غصب، بل حالة ثالثة، سوف نوضحها عما قريب.

وعرفنا لغير القاصر حالتان هما العلم والجهل، فاذا ضربناهما بالحالات الثلاث للعين كانت الأقسام ستة فاذا أضفناها لحالة القاصر يكون التقسيم سباعياً:

أولاً: ان يكون الفرد عالماً بوجود ماله عند غيره وراضياً به. وهو الاذن (من الناحية الفقهية).

ثانياً: ان يكون الفرد عالماً بذلك وكارهاً له. وهو الغصب (من الناحية الفقهية).

ثالثاً: ان يكون الفرد عالماً بذلك ومهملاً له او قل: متناسياً له لا يهتم بوجوده وعدمه ولا يقدم على أي عمل تجاهه لمدى اهماله إياه. وهذه هي الحالة الوسطى بين الرضا والغضب او بين الاذن والغصب. فيما اذا كان المالك عالماً ملتفتاً الى وجود ماله تحت يد غيره.

رابعاً: ان يكون المالك غير ملتفت الى ذلك، او غير عالم به. ولكن مصلحته

وحاله مفهوم عرفاً، بحيث انه لو التفت الى ماله ذاك لرضي ببقائه عند الآخر. لأنه صديقه مثلاً. وهو ملحق بالاذن، من الناحية الفقهية، ويسمى باذن الفحوى.

خامساً: ان يكون المالك غير ملتفت ولا عالم، ولكن حاله العرفي يقتضي الكراهة والغضب لو التفت الى واقعه. فهذا ملحق بالغصب من الناحية الفقهية.

سادساً: ان يكون المالك غير ملتفت او غير عالم بذلك، ولم يكن له حال معين، يعني ان هذه الشخص الذي وقعت العين تحت يده لا يعلم حال المالك او لا يستطيع السؤال منه.

وهذه أيضاً حالة وسطى بين الرضا والغضب او الاذن والغصب ولكن في صورة غفلة المالك وجهله.

سابعاً: فيما اذا كان المالك قاصراً كالصغير والمجنون، وكانت بعض أمواله تحت يد غيره وغير وليه.

اذن ينتج من هذا التقسيم عدة أمور:

الأمر الأول: ان الأمانة الشرعية تتحقق فيما سميناه الحالة الوسطى بين الرضا والكراهة، حين لا تكون العين غصباً ولا مأذوناً بها من قبل المالك فتكون مشمولة لحكم الأمانة الشرعية.

الأمر الثاني: ان هذه الحالة الوسطى تتحقق في صورة علم المالك وجهله، وغير خاصة بصورة جهل المالك. وان كانت أغلب في صورة الجهل بلا اشكال.

الأمر الثالث: انه عند تحقق علم المالك بكون العين تحت يد غيره، لا يدور أمره بين الرضا والكراهة، بل له حالة ثالثة هي الاهمال. فان الرضا والكراهة حالتان نفسيتان ليس بالضرورة انه لا ثالث لهما او لا يمكن ارتفاعهما.

الأمر الرابع: انه عند تحقق جهل المالك بالواقع المشار اليه، يمكن ان تكون العين مشمولة بحكم الرضا او حكم الكراهة. لا لحكم الأمانة الشرعية وذلك فيما اذا كان حال المالك معلوماً في انه لو علم فماذا يكون رأيه وموقفه. وهذا ما سموه بالاذن الضمني او الالتزامي او اللاشعوري. يقابله هذا المعنى من الكراهة.

الأمر الخامس: ان حكم الأمانة الشرعية في صورة علم المالك يتحقق مع

العلم باهماله لماله. وفي صورة جهل المالك يتحقق في صورة جهل الفرد المؤتمن بحال المالك عرفاً ورأيه على تقدير التفاته. وانه هل يرضى او يغضب او يهمل.

الأمر السادس: هذا الذي ذكرناه الآن هو مستوى نظري أردنا به حصر مورد الأمانة الشرعية. واما من الناحية العملية، فان موارد الأمانة الشرعية عديدة نذكر أهمها:

المورد الأول: حصول العين في يد الغير نتيجة لمعاملة سابقة قد انتهى أمدها. كالايجار او الاستعارة اذا انتهى أمدها، وكالبيع اذا تم فسخه. ولم يكن يعلم هذا الفرد برضا المالك باستمرار العين عنده. اذن تبقى عنده بنحو الأمانة الشرعية، التي سوف نتعرض الى حكمها.

المورد الثاني: اللقطة المعلومة المالك لو صح التعبير. كما لو وجدت كتاب صديقك في موضع غير مناسب بحيث يضيع على مالكه لو بقي على حاله. فأخذته عندك حفاظاً عليه ريثما ترجعه الى مالكه.

المورد الثالث: اللقطة المجهولة المالك، والتي سنتعرض اليها في الفصل الآتي. والتي يجب تعريفها لمدة سنة. فهي خلال السنة تكون لدى الفرد بنحو الأمانة الشرعية.

المورد الرابع: المال المغصوب اذا تاب الغاصب او اللص، وهو الآن مقتنع تماماً على ارجاع المال ولم يستطع الى الآن ارجاعه طال الزمان أم قصر. فهو عنده بنحو الأمانة الشرعية، لو صدقت نية التوبة منه.

والفرق هنا بين حال الغصب وحال التوبة، لا يظهر، كما هو معلوم فقهياً، الا في ضمان أعلى القيم. اذ يمكن استصحاب هذا المعنى الى ما بعد التوبة. فيضمن أعلى القيم حتى في زمان التوبة. الا ان هذا مخدوش كبرى وصغرى.

أما الكبرى، فلأن ضمان أعلى القيم مبني على ضرب من الاحتياط، وليس عليه دليل بالخصوص. ودليله موكول الى الفقه.

وأما صغرى: فلأن صدق الغاصب عليه بعد صدق توبته، غير معلوم، بل معلوم العدم عرفاً. فلا يدخل تحت الدليل المدعى لضمان أعلى القيم: وهو ان

الغاصب يؤخذ بأشق الاحوال. ولا يمكن استصحاب عنوان الغاصب بعد ارتفاعه عرفاً جزماً.

المورد الخامس: الأموال المملوكة للقاصر اذا لم يستطع الفرد ارجاعها الى الولي ولا الاستئذان منه. او ريثما يعمل الفرد ذلك.

وهذا أوضح في صورة تجدد القصور عند زمان نفوذ معاملة صحيحة منوطة بعدم القصور في صحة استمرارها. كما لو أودع شخص ماله عند آخر، وحصل له الجنون او الموت، خلال سريان المدة المشترطة. وكذلك في الاستعارة والمضاربة والوكالة ونحوها مما يزول أثره بالقصور الناتج عن الجنون او السفه او الموت.

ففي مثله، بالرغم من سريان المدة المشترطة، فان المعاملة تبطل، وتبقى العين أمانة شرعية بيد الفرد، كالوكيل وعامل المضاربة والودعي وغيرهم.

فهذا هو أهم موارد الأمانة الشرعية. وفيها تصدق الحالة الوسطى التي تكلمنا نظرياً عنها في أول الفصل، الى جانب القصور، كما هو غير خفي على نباهة القارئ الكريم. فان تطبيق الفكرة على هذه الموارد المتعددة يقتضي مزيداً من الحديث لا حاجة اليه الآن.

حكم الأمانة الشرعية:

حكمها الرئيسي وجوب ارجاع العين الى مالكها او وليه او وارثه فوراً ففوراً. يعني يجب عليه ان يرجعها فوراً فان عصى ذلك او تعذر عليه وجب عليه مرة أخرى في الزمان الذي يلي أن يرجعها فوراً أيضاً، هكذا. ويجب التمهيد لذلك بالفحص او السفر او نحوه مما هو ممكن وغير متعذر من المقدمات.

وذلك لأن رضا المالك ببقائها عند هذا الفرد الحائز لها غير محرز فيجب ارجاعها وان كانت الكراهة غير محرزة، لأن المالك أحق بعينه وماله على أي حال. ومقتضى التبادر العرفي رغبته بوصولها اليه، وان لم يدل دليل على كراهته الفعلية ببقائها بعيداً عنه.

وحكم الارجاع هذا يستمر مؤبداً في غير اللقطة، اذ لا يجب الاستمرار في الفحص ومحاولة الارجاع فيها أكثر من سنة، واما في غيرها فلا يقطع وجوب الارجاع الا اليأس الكامل من وجدان المالك ان حصل، او ارجاعها الفعلي ان أمكن.

ومن أحكام الأمانة الشرعية:

أولاً: ان من بيده العين أمين عليها، من قبل الشارع المقدس لا من قبل المالك، ومن هنا سميت أمانة شرعية بازاء الأمانة المالكية التي تكون في موارد أخرى، حين يحرز اذن المالك بالبقاء.

ثانياً: ان حكم الأمين في هذا المورد، ككل مورد، انه لا يضمن الا بالتعدي والتفريط. ولو تلفت العين عنده او نقصت بدون التعدي والتفريط لم يضمن. وان فرط بها او اعتدى عليها فنقصت او تلفت ضمن.

ثالثاً: يجب عليه المحافظة عليها كالحفاظ على أمواله. بل أكثر أحياناً، كما أشرنا الى حالات مماثلة في فصل سابق، فان قصر عن ذلك عمل حراماً وحكم بالضمان. بمعنى ما أشرنا اليه في الفصل السابق: من انه يضمن الخسارة لو حصل فيها التلف او النقص. واما لو بقيت على حالها بعد التفريط ولم تتغير، عمل عملاً حراماً بالتفريط، ولا يضمن الخسارة.

رابعاً: يجب الوصية بها، بمعنى تنبيه الورثة عليها، لو كانت هناك دلائل للموت كالمرض الشديد او السفر الخطر، او السفر الطويل لعدة سنوات، او نحو ذلك. ولا يجوز اهمالها مع الالتفات، لأنه قد يؤدي الى جحودها على مالكها من قبل الورثة. وخاصة اذا كانوا جاهلين بها أساساً.

وهذا حكم شامل للأمانة الشرعية والأمانة المالكية معاً. وهو خاص بصورة عدم علم الورثة. فلو كانوا عالمين بالحال مع حياة مورثهم، فلا يجب تنبيههم ثانياً.

فهذا هو الحديث عن الأمانة الشرعية، وقد وعدنا في التمهيد لهذا الكتاب الفقهي، ان نتحدث في هذا الفصل عن الاذن الشرعي. وقد تحدثنا عنه ضمناً لأنه لا

يعني الا اذن المالك لغيره بالتصرف في بعض أمواله. سواء كان هذا مقترناً بمعاملة سارية المفعول كالعين المستأجرة او المستعارة، او غير مقترن بها، وهي الأمانة المالكية. بل هذا الاصطلاح شامل لكلا الموردين عرفاً وشرعاً. اذن فهذا المقدار من الحديث من الاذن كاف في أغلب الظن.

فصل
اللقطة

وهي من الالتقاط، اذا وجد شيئاً على الأرض فأخذه. فان كثيراً من الملقوطات هي كذلك، أعني أشياء صغيرة متناثرة قد توجد في محالها، فيميل الفرد الى التقاطها وأخذها.

والمهم اقتصادياً هو الحديث عن التقاط المال، فنقدم الحديث عنه أولاً. ثم نتحدث عن لقطة الحيوان، فانه وان كان مالاً الا انه يتميز ببعض الأحكام، ثم نتحدث عن التقاط الطفل.

لقطة المال:

المال الملتقط اما أن يكون الدليل قائماً على ان مالكه قد أعرض عنه. واما أن لا يوجد ذلك، بل يكون مقتضى الاحراز او الاستصحاب هو بقاء الملكية.

وبتعبير أوسع: ان المال الملتقط: اما ان نحرز او نظن انه من المباحات العامة بحيث لم يسبق عليه ملك. ويكفي احتمال ذلك، لجريان استصحاب عدم الملكية لأي أحد. واما ان نحرز كونه مملوكاً.

وان أحرز كونه مملوكاً فيما سبق، جرى التقسيم السابق. وهو احراز الاعراض وعدمه. ومع افتراض عدمه، فاما ان نحرز رضا المالك (محدداً كان او غير محدد) واما ان لا نحرز رضاه ببقاء المال عند الملتقط. ومع عدم احراز الرضا فاما ان نعرف صاحبه ولو في ضمن جماعة محددة او لا نعرف صاحبه على

الاطلاق. وهذا القسم الأخير هو المال المسمى باللقطة فقهياً والذي سنعرف أحكامه.

واما أحكام الأقسام الأخرى باختصار فكما يلي:

أولاً: ان كان المال الملتقط من المباحات العامة، أمكن للملتقط نية التملك عليه. فيدخل في ملكه ويأخذه. ويكفي في ذلك ظن كونه من المباحات كما قلنا. ويكفي في حدوث هذا الظن الدلائل الخارجية المحسوسة من وضع الشيء ومكانه وغير ذلك، كالخشبة في الغابة او الصخرة في الصحراء.

ثانياً: ان أحرزنا كون المال مملوكاً فيما سبق. ولكننا أحرزنا ان المالك قد أعرض عنه. والصحيح ان الاعراض مُخرج للمال عن ملكية المالك. فمن حق من التقطه او أخذه ان ينوي التملك عليه.

واحراز الاعراض اما يكون باعتراف المالك او بقيام الخبر الثقة عليه. او قيام الدلائل عليه كالطرح في المزابل او الحيوان السائب الذي يكون على حاله دلالة على تعمد اسابته. ولكن ينبغي ان تصل الدلالة الى حد الوثوق او الاطمئنان.

ثالثاً: اذا علمنا ان المال مملوك وغير مُعرَض عنه، الا ان المالك يرضى بتصرف الملتقط به. فيمكن له ان يتصرف فيه حسب مقدار احراز الرضا.

وهذا يتم في الأغلب، عند معرفة المالك بالتعيين. او في مجموعة نعلم منهم جميعاً الرضا. وقد يتيسر ذلك مع جهل المالك تماماً، مع وجود دلائل على الرضا كائناً من كان المالك. كما لو كانت الدلائل دالة على ان الطعام موضوع للاطعام العام، او للالتقاط العام أحياناً. فمن التقط شيئاً منه كان له بلا اشكال.

رابعاً: اذا وجدنا مالاً نعرف صاحبه ولو في ضمن جماعة محددة، ولم نحرز رضاه. اذن يجب علينا ان نرجعه الى صاحبه، بلا اشكال. فان لم نعينه بذاته وجب علينا السؤال والعمل بالشكل الذي يدلنا عليه.

واذا انتفت كل هذه الأقسام كان المال المأخوذ لقطة بالمعنى الفقهي، ويشمله حكمها.

وبذكر هذه الأقسام نعرف انه ليس كل مال ملتقط مشمول لحكم اللقطة: بل

قسم خاص منه هو ما ذكرناه. وسنعرف ان عدداً من الروايات دالة على حكم الالتقاط مع الاعراض. فلا تكون شاملة لمحل الكلام.

مجهول المالك:

لا شك ان اللقطة المصطلحة مجهولة المالك. وهناك من المال ما يصطلح عليه فقهياً بمجهول المالك، فما هو الفرق بينهما.

يمكن تلخيص وجوه الفرق بينهما فيما يلي:

الوجه الأول: ان اللقطة لها مالك محدد مجهول، بحيث لو بحثنا عنه لوجدناه. في حين ان المال المجهول المالك ليس له مالك محدد، بل هو مصطلح على المال المجتمع من أناس كثيرين على غير الوجه الشرعي. وليس هم فقط مجهولون، بل لا يمكن التعرف عليهم بل انهم أنفسهم لا يعرفون ان لهم حصة في هذا المال ام لا. ومن هنا أمكن التعبير ان مالكه غير محدد.

الوجه الثاني: ان اللقطة كانت ضائعة على غير توقع مالكها. في حين لا يصدق ذلك على المجهول المالك، بل دفعه أصحابه العديدون باختيارهم في معاملات عديدة غير صحيحة شرعاً.

الوجه الثالث: ان الملتقط وجد هذا المال على غير توقعه. في حين لا يصدق ذلك على المجهول المالك من حيث انه وجده مع الانتباه الا أنه يحتمل في أي حال أن يكون مجهول المالك.

الوجه الرابع: ان المال المجهول المالك لايصل الى الفرد عادة الا بمعاملة ما، واما اللقطة، فلا تصل بمعاملة وانما يجدها الفرد لأول مرة من ضياع. ثم قد تباع بعد ذلك.

الوجه الخامس: ان اللقطة قسم من المال مجهول المالك. بمعنى ان هذا الاصطلاح عام لعدة أقسام من المال منها: اللقطة، والمال الحلال المختلط بالحرام، أعني: نسبة الحرام الموجودة فيه. والأموال المتداولة في المؤسسات العامة وغير ذلك.

وانما خصت اللقطة بالأهمية باعتبار عزل حكمها شرعاً عن سائر أشكال المجهول المالك واستقلالها بحكم خاص.

وعلى أي حال، فهذه الوجوه كلها نظرية ليس لها عملياً أثر في الفتوى في شمول حكم مجهول المالك الى اللقطة او العكس، او عدمه. فان الارتكاز الفقهي والمتشرعي كاف في التمييز بينهما. وقد تصلح هذه الوجوه كأسباب لتبرير هذا التمييز. ولعل أرجحها هو الوجه الأول ثم الوجه الأخير.

وينبغي ان نلتفت الى ان مفهوم المال المجهول المالك، لا يشمل الأموال ذات الملكية العامة شرعاً، كالزكاة المملوكة للفقراء عموماً او نصف الخمس المملوك للفقراء الهاشميين وكالأرض المفتوحة عنوة المملوكة لأجيال المسلمين، والخراج المملوك للدولة وغير ذلك.

فان هذه الأموال ونحوها معلومة المالك، غير ان المالك ليس هو فرد محدد بل عنوان عام. وليس المالك هو مجموع من يندرج تحت العنوان، يعني كل الفقراء مثلاً. بل الكلي القابل للانطباق على واحد فأكثر. هذا اذا قلنا بالملكية لا كون العنوان مصرفاً، والكلام فيه موكول الى محله.

والمهم ان نقطة الفرق: ان الأفراد في مجهول المالك، مالكون فعلاً، وان كانوا مجهولين. واما في الأموال العامة، فليس الفرد مالكاً وانما هو مصداق للمالك وهو العنوان العام.

وينتج من ذلك فرق عملي، من الناحية الفقهية. وهو ان الأموال العامة اذا أوصلتها الى أي فرد يصدق عليه العنوان، كهذا الفقير مثلاً، فقد وصل المال الى مالكه او مستحقه يقيناً. واما اذا أوصلت شيئاً من المال المجهول المالك الى أي فرد بعينه او مجموعة أفراد. لا تستطيع ان تقول نفس الشيء. بل ان كثيراً من هذا المال لم يصل الى مالكه، لأن هذا الفرد ان كان يملك جزءاً من هذا المال، فهو يملك كسراً ضئيلاً جداً منه، قد يكون واحداً بالمليون، واما الباقي فهو ملك غيره من الأفراد.

وتنتج العمومية من المال المجهول المالك، والتي تشبه من بعض الجهات العمومية في ملكية الأموال العامة. تنشأ هذه العمومية من كون الأفراد المالكين له

كثيرين وموزعين بين الناس ومجهولين. بخلاف عمومية الأموال العامة: فانها ناشئة من تعلق الملكية بالعنوان العام كالفقراء او الهاشميين.

وبتعبير آخر: يوجد علم اجمالي متعلق بمالك لمجهول المالك بأنه بعض الأفراد من هذا الشعب. ولا يوجد مثله في الأموال العامة.

حكم اللقطة:

وهو حكم فقهي لا مجال له هنا، ولكننا نشير اليه باختصار. وهو ان يعلن الفرد الملتقط عن لقطته بعنوان عام تاركاً الأوصاف التفصيلية. فيقول بين الناس: وجدت مالاً او دراهم او ذهباً او متاعاً ونحو ذلك. فان وجد من أعطى الأوصاف أعطاه أياه.

وان لم يجد استمر على هذا الاعلان يومياً او اسبوعياً ونحوه، الى ان يحصل له اليأس من وجدان المالك. فان حصل اليأس، كان له الانقطاع عن الاعلان والتعريف. ولكن يجب الانتظار الى عام كامل من حين الالتقاط. فان انتهى العام ولم يأت المالك. كان للملتقط ان ينوي التملك على هذا المال. فان صادف ان جاء المالك بعد ذلك، لم يجب عليه دفعه اليه او غرامة قيمته له بعد أن كان قد طبق الحكم الشرعي عليه. وان كان ذلك هو مقتضى الاستحباب او الاحتياط الاستحبابي.

حكم مجهول المالك:

اذا حصل في اليد شيء من المال المجهول المالك، فلا يجوز له استعماله والتصرف فيه، والا اشتغلت ذمته بمقداره لأولئك المالكين المجهولين، وهو المسمى برد الظالم.

وانما يحل التصرف بمجهول المالك، فيما اذا قبضه ولي أولئك المالكين

المجهولين، او قبضه الفرد بالوكالة عن ذلك الولي ان كان له مثل هذه الوكالة. وهي متوفرة في عصرنا الحاضر على أي حال.

فاذا نوى التملك له، ملكه، وجاز له التصرف فيه كأمواله. ويشمله حكم ممتلكاته، كوجوب الخمس ووجوب الحج به وجواز التصرف فيه.

حكم الالتقاط:

بالنسبة الى الأموال الضائعة التي لا دليل على كونها من المباحات وليس عليها علامة الاعراض، كما سبق. فانها ان التقطها الفرد، كانت لقطة فقهياً. الا ان التقاطها مكروه شرعاً. ومنهي عنه نهياً أخلاقياً تنزيهياً.

والسر في ذلك مصرح به في الروايات المعتبرة[1]، وهو ان هذا المال قد سقط من بعض المارة لا محالة. فان بقي في محله ولم يأخذه أحد التفت صاحبه قريباً، ورجع اليه وأخذه واما اذا التقطه الآخرون فانهم سوف يتسببون بحرمان المالك منه ولو موقتاً الى ان يعلنون عنه فيأخذه.

وهناك مانع نفسي آخر: وهو ان الفرد المتشرع يعلم انه لا يستطيع ان يتملك هذا المال الملتقط وانما عليه ان يعرف عنه ويعلن بين الناس لمدة سنة. اذن فأخذ هذا المال والتقاطه سوف يورطه بعناء طويل هو في غنى عنه. وخير له ان يوكل هذا العناء الى غيره ممن يتورط في التقاطه. طبعاً، هذا اذا لم يرجح التعرف على المالك وسرعة الارجاع اليه.

ومقتضى القاعدة عدم جواز ارجاع اللقطة الى محلها، او اعطائها الى شخص آخر يطبق عليها الحكم الشرعي، بقناعته واستقلاله، لا بالنيابة عن الملتقط. بل يجب على الملتقط نفسه ان يطبق عليها الحكم الشرعي وهي أمانة شرعية عنده لا تضمن الا بالتعدي والتفريط.

نعم لو تعدى او فرط واشتغلت ذمته به، كان له الاستمرار بالتعريف. فان لم

---

[1] [الوسائل: ج ١٧. كتاب اللقطة. الباب ١. الحديث ٢، ٣].

يجد المالك وانتهى العام أمكنه احتساب الدين لنفسه والعزم على عدم دفعه الى المالك. فهو يقبض الدين، لو صح التعبير، كما يقبض العين، حال وجودها.

نعم، للملتقط ان يدفع العين الى الولي العام بصفته ولياً عن المالك الغائب او المجهول. لكن يجب على هذا الولي القيام بواجب الفحص حتى اليأس. فاذا مرت سنة أمكنه تملكها، او التصرف بها.

موارد اللقطة:

يمكن تعداد موارد اللقطة أعني أسباب حدوثها بما يلي:

أولاً: ان يجد الفرد شيئاً ضائعاً من صاحبه في شارع او بريَة او بحر او أي مكان. ما لم يكن في مكان مملوك فيجب ان يبدأ الملتقط بالسؤال من المالك.

ثانياً: ان يجد الفرد شيئاً ضائعاً في مكان مملوك كالدار او البستان او المحل التجاري. ومع ذلك ينكره مالك المحل او لا يعطي أوصافه.

ثالثاً: ان يتوب اللص، فيخاف ان يرجع المال الى صاحبه، فيدفعه اليك، وانت لا تعرفه على الاطلاق.

رابعاً: ان يتوب اللص عن السرقة أساساً وعنده من الأموال الشيء الكثير التي لا يعرف أصحابها.

خامساً: ان يتوب المرابي او أي فرد كان ملتزماً بتجارة محرمة كبيع الخمور او الأجور على اللهو المحرم او غيرهما. فيكون عنده من الأموال الحرام الشيء الكثير.

وهذان الموردان الأخيران وان كانا من مجهول المالك، ويشبهان اللقطة في الفكرة الفقهية. الا ان لها حكماً معينا . وملخصه: ان مثل هذا الفرد ان لم يعلم ان الحرام في أمواله أكثر من الخمس. يجب عليه دفع الخمس ويكون الباقي محللاً له. وان علم زيادة الحرام على الخمس وجب ان يدفع مقدار القدر المتيقن منه. فلو كان الحرام مرددا بين ٦٠٪ او ٧٠٪ لم يجب عليه أكثر من النسبة الأقل. ويعطيه اما الى الفقراء او الى وليهم العام.

سادساً: من موارد اللقطة: ان يحصل الولي العام على مثل هذا المال من الملتقط.

وينبغي الالتفات الى انه لا فرق في هذه الأقسام بين النقود والحيوانات والمأكولات وسائر أنواع الأموال، ولا بين قلة[1] المال الملتقط او كثرته.

لقطة الحيوان:

من الفقهاء من فرق بين لقطة الحيوان وغيره[2]، فاذا كان المال الملتقط حيواناً أمكن له أخذه بنية الضمان بلا حاجة الى تعريف ولا الى مضي عام. الا ان ما دل على ذلك من الروايات اما مخدوش سنداً واما دال على الحيوانات التي عليها علامة الاعراض عنها وترك أهلها لها. فهي دليل على جواز امتلاك المال المُعرض عنه، وليست من أدلة أحكام اللقطة. اذن ، يبقى الحيوان الاعتيادي الملتقط مشمولاً لحكم اللقطة أساساً. والحديث عن دليله موكول الى الفقه.

نعم، لو كان المال الملتقط مما يسرع اليه الفساد، بمعنى انه لا يدوم حتى يتم التعريف عنه او يمضي العام، كالأطعمة والفواكه والمطبوخات وأنواع الخبز. فحكمه هو ما ذكروه من ان الملتقط ينوي عليه التملك ويستهلكه، وينوي عليه الضمان، بمعنى انه يؤدي ثمنه الى مالكه اذا جاء في أي وقت، بلا حاجة الى تعريف. وهذا يحتوي ضمناً على تسعير المال قبل استهلاكه لتكون القيمة المضمونة محددة.

ولو لم يتم التحديد، لم يجب الا ضمان الأقل. فلو تردد الأمر بين دينار ودينارين مثلاً، لم يجب أكثر من الدينار. وتجري أصالة براءة الذمة عن الزائد.

ولقطة الحيوان تحتوي على كلفة معينة وهي وجوب اطعامه واسكانه الى حين

---

[1] الا ان يكون بقيمة الدرهم او أقل وهو المثقال الشرعي في الفضة، ١٨ قيراطاً، فلا يكون مشمولاً لحكم اللقطة.

[2] [انظر الدروس للشهيد الأول: ج ٣. ص ٨٢ وما بعدها. شرح اللمعة للشهيد الثاني: ج ٧. ص ٨٧].

التعريف به. وكذلك كل مادة ملتقطة يحتاج الحفاظ عليها الى صرف مال. فان بذل هذا المال واجب على الملتقط. فان جاء المالك دفع اليه المال وكان له أخذ الكلفة بحذافيرها. وان لم يأت المالك الى انتهاء السنة أمكنه أخذ العين نفسها، وتكون بدلاً عما بذل من المال.

فان جاء المالك بعد السنة، فان أعطاه العين، أمكنه استيفاء الكلفة، او ان يصالحه بالعين نفسها بدلها، ان كانت الكلفة مساوية او مقاربة لقيمتها. وان منع العين عنه، وله الحق في ذلك بعد السنة، لم يمكن له أخلاقياً أخذ القيمة من المالك، وان كان لها وجه فقهي على أي حال.

التقاط الطفل:

أسباب ضياع الأطفال عديدة، منها ما يرجع الى سوء تصرف الطفل نفسه، ومنها ما يرجع الى سوء تصرف الوالدين، ومنها كونه ابن زنا ولعله السبب الأغلب.

ولا فرق في الطفل الملتقط ما دام طفلاً، لم يبلغ حد التكليف، أنثى كان أم ذكراً، في الشمول للحكم الآتي، سواء كان مميزاً او غير مميز:

أولاً: لا يجوز تملكه. ومن ثم لا يجوز بيعه او شراؤه او هبته او وقفه او أي معاملة مالية عليه.

ثانياً: لا يجوز تبنيه أي اعتبار الرجل أباه والمرأة أمه. ولا يترتب على التبني أي حكم شرعي كالميراث او جواز النظر الى الجنس الآخر او حرمة الزواج به. بل يبقى الملتقط كما هو أجنبياً لقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾[1].

ثالثاً: ان عرف الطفل أبويه واستطاع الملتقط فهمه من الطفل او قيام الحجة الشرعية على ذلك. وجب دفعه الى أبويه او أحدهما او ايصاله اليهما بكل وسيلة خالية من الضرر.

---

[1] [سورة الأحزاب: الآية ٥].

رابعاً: يجب احسان تربيته من المأكل والمشرب والملبس والتوجيه المعنوي حسب الامكان ما دام يعيش عند الملتقط.

خامساً: يحرم تركه بعد التقاطه، الا عند ثقة مأمون يقوم بالحكم الشرعي بدوره.

سادساً: يجب التقاط الطفل ما دام محتاجاً الى المأوى والطعام والمنام. ولا يجوز اهماله لأنه قد يؤدي الى موته فيكون قد تسبب الفرد الى قتله.

سابعاً: للملتَقِط ان يستخدم الملتَقَط ويحسب خدمته بازاء مصرفه عليه. سواء دفعه طفلاً او كبر عنده. لأن هذا الانسان يكون مسؤولاً عن كلفة تربيته حتى لو كبر. فان لم يكن له مال يدفعه الى ملتقطه، وجب دفع عمله اليه. وهو أما في خدمة او صناعة او زراعة او أي شيء ينفعه به.

ثامناً: اذا لم يعرف الفرد أبويه، فله أن يتولى من يشاء او أن لا يتولى أحداً.

والتولي منصوص عليه في القرآن الكريم: ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾[1].

ولا يكون التولي الا باتفاق الطرفين، فهو معاملة او عقد غير اقتصادي بل أخلاقي. يكون الموجب هو الفرد المجهول النسب، والقابل هو الولي (او من يكون ولياً بعد القبول). وقد كان هذا الاسلوب في صدر الاسلام منتشراً بين الناس بالنسبة الى المجلوبين بالفتح الاسلامي، من الخارج، حيث لا يعرف آباؤهم.

والمهم ان مثل هذا الفرد له ان يتولى من يشاء وله ان لا يتولى أحداً. ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يعني من لم يتول ﴿وَمَوَالِيكُمْ﴾ يعني من اختار التولي او التوالي. وله ان يختار ولي نعمته يعني الملتقط له، ليكون وليه او مولاه. وله ان يختار غيره. ولا يتعين عليه شرعاً اختيار الملتقط.

ويترتب على هذا التوالي حكم ما يسمى (ضامن الجزيرة) والذي يأتي تفسيره في كتاب المواريث. وأهم ما هناك: هو تحقق الارث وضمان الدية.

---

[1] [نفس السورة والآية].

فاذا مات المولى (اللقيط) ورثه مولاه او ورثته ان كان عندئذ متوفى. واذا حصل للمولى جناية خطأ من قتل او غيره ووجب دفع الدية من (العاقلة) عقله المولى، يعني وجب عليه دفع الدية عنه.

فالمولى في الحكم الشرعي يأخذ الميراث ويعطي الدية. وهو مستدل عليه بدليل معتبر. ومطابق أيضاً للقاعدة القائلة[1]: من له الغُنم فعليه الغُرم.

تاسعاً: من أحكام اللقيط: انه يجب على ملتقطه نفقته او الانفاق عليه ما دام قاصراً، يعني حين طفولته او اذا بلغ قاصراً سفيهاً او مجنوناً. او تعذر عليه العمل والاكتساب ولا يعني ذلك عدم امكان احتسابها منه ان أمكن كما قلنا في الفقرة السابقة.

عاشراً: اذا بلغ اللقيط سوياً، فينبغي توفير العمل له وعدم جعله عالة على المجتمع، او طرده بلا كفيل. وهذا الرجحان في توفير العمل، قد يرتقي الى حد الوجوب اذا تعذر على اللقيط نفسه وجدان العمل ووقع في ضرورة من هذه الناحية.

حادي عشر: اذا مات الملتقط وكان اللقيط طفلاً أوصى به، او دفعه الى ثقة مأمون قبل الوفاة.

ثاني عشر: اذا مات الملتقط، في الوقت الذي يكون اللقيط قاصراً او في أول عمله التجاري، يستحب له الوصية له ببعض المال قبل وفاته. ويخرج من ثلثه. وكذلك يستحب له ان يساعده مالياً في عمله، بغض النظر عن الموت.

[1] [هي قاعدة عقلائية...يمكن أن يكون ذيل الحديث الوارد عن الإمام أبي ابراهيم عليه السلام: (وكذلك يكون عليه يكون له) ناظراً لها. انظر الكافي: ج ٥. باب الرهن. الحديث ١٠].

كتاب النيابة

تمهيد

اخترنا لهذا الكتاب الفقهي هذا العنوان، دون (كتاب الوكالة) كما اختاره المحقق الحلي وغيره ... لكي يشمل عدة موارد من صور مشروعية نيابة الفرد عن الآخر. بحيث تكون الوكالة احدى مواردها ومصاديقها.

ويمكن تقسيم الموارد على وجه قريب من الحصر كما يلي:

ان النيابة (منظوراً اليها من ناحية فاعلها) اما ان تحصل في الحياة او تحصل لما بعد الموت. فالثاني هو الوصاية. والأول وهو ما يحصل في الحياة اما ان يحصل على فرد او مجتمع، والثاني هو الولاية العامة. والأول وهو ما يحصل على فرد فاما ان يكون اعتيادياً او قاصراً. والثاني هو الولاية على القاصر. والأول اما ن يكون في العبادات او الماليّات من معاملات وغيرها. فالأول هو النيابة في العبادات. والثاني هو الوكالة بالمعنى الفقهي والقانوني.

ونؤجل الحديث عن الولاية العامة الى كتاب القضاء، والحديث عن الوصاية الى كتاب الوصايا.

وقد ذكرنا النيابة في العبادات في فصل تحدثنا فيه عن جواز أخذ الأجرة على الواجبات. ونذكر الباقي مترتباً كما يلي: الوكالة ثم الولاية الخاصة.

فصل
الوكالة

قال ابن منظور[1]: توكل بالأمر اذا ضمن القيام به. ووكلت أمري الى فلان أي الجأته (يعني أمري) اليه واعتمدت فيه عليه. ووكل فلان فلاناً اذا استكفاه أمره ثقة بكفايته او عجزاً عن القيام بأمر نفسه، ووكَل اليه الأمر: سلّمه ووكَلَه الى رأيه وَكْلاً ووُكُولاً: تركه.

ورجل وكَل بالتحريك ووُكَلَة مثل هُمَزة وتُكَلَه على البدل ومواكل: عاجز. كثير الاتكال على غيره.

والتوكل: اظهار العجز والاعتماد على غيرك والاسم: التكلان. واتكلت على فلان في أمري اذا اعتمدته.

أقول: ومنه التوكل على الله والتكلان. وهو الاعتماد عليه في كل الأمور قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾[2]. والله عز وجل هو الوكيل أي المعتَمَد والذي يجب تسليم كل الأمور اليه، والشعور بالعجز أمامه. قال سبحانه: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾[3]، وقال: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾[4].

فانطبق معنى الوكالة على الله عز وجل تماماً كما هو المعنى في الناس، ولكن بشكل أشد وأوكد، فبدلاً من ان أقوم في أموري بنفسي فاني أتركها وأعطيها الى

[1] لسان العرب: (مادة وكل). [ج ١١. ص ٧٣٤].

[2] [سورة الطلاق: الآية ٣].

[3] [سورة المزمل: الآية ٩].

[4] [سورة الاسراء: الآية ٢].

غيري وأعتمد فيها عليه وهو يقوم بها بدلي حين أكون عاجزاً عنها او لا أكون. وهذا كله منطبق على الله وعلى الناس معاً.

ومعه لا حاجة الى تفسير ابن منظور[١] لمعنى الوكالة، المنطبقة على الله عز وجل، بحيث يختلف اختلافاً جوهرياً او قل: نوعياً، عن مفهومها المنطبق على البشر حيث فسر الوكيل: بالمقيم والكفيل والرازق والكافي. وكلها صفات منطبقة عليه سبحانه وتعالى. ولكنها بعيدة عن معنى الوكالة. وانما هي مفهوم يتضمن معنى الاعتماد وترك الأمور اليه سواء كان تجاه الله او تجاه الناس.

ومنه الدعاء[٢]: **اللهم لا تكلني الى نفسي طرفة عين أبداً**. أي لا تجعلني أعتمد على نفسي، وتكون هي التي تتحكم في أموري وتصرفاتي. وكذلك الدعاء[٣]: **اللهم الى من تكلني؟ الى الشيطان فيضلني او الى نفسي فتغويني او الى الآخرين فيخذلوني**. وهو من الاعتماد على هذه الأشياء والالتجاء اليها وترك التصرفات عليها دون الله سبحانه وتعالى. ومن هنا قوله سبحانه: **﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾** لأنه هو المعتمد والملجأ في كل الأمور. **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾**[٤]. **﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾**[٥]. **﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[٦].

هذا، وليس للفقهاء اصطلاح في الوكالة خارج عن هذا المعنى. بل هو نفسه، كل ما في الأمر انهم اعتبروها عقداً يكون الموكل فيها هو المالك والوكيل هو القابل. وبناء على نفوذ المعاملات بالمعاطاة، يكون هذا الشرط مما يمكن التنازل عنه جزئياً.

والوكالة بالاجماع من المعاملات الجائزة التي تكون قابلة للفسخ متى شاء أحد الطرفين. وهذا راجع من طرف الموكل الى ان الوكالة اذن منه بالتصرف عنه،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) [الكافي: ج ٧. كتاب الوصايا. باب ما أمر به. الحديث ١. مصباح المتهجد: ص ١٦، ٦٠، ٦٥، ١٠٤. الحدائق الناضرة للمحقق البحراني: ج ٣. ص ٣٥٢].

(٣) [مصباح المتهجد: ص ٦٨، ٣٥١].

(٤) [سورة آل عمران: الآية ١٢٨].

(٥) [سورة آل عمران: الآية ١٥٤].

(٦) [سورة يس: الآية ٨٣].

وله ان يسحب الاذن متى شاء بلا اشكال. واما من طرف الوكيل فهو غير ملزم بالاستمرار بالعمل للغير. فكما له حق ان يقبل او يرفض لأول مرة، كذلك يستمر الأمر له الى النهاية.

وقد سكت الفقهاء حسب علمي عن كون عمل الوكيل مجانياً او بالمال. بل ان الاتجاه التقليدي الى كونه مجانياً، لأنه ان كان عملاً مأجوراً دخل الأمر في مفهوم الايجار وخرج عن مفهوم الوكالة. فاذا اعتبرنا امكان أخذ الوكيل للأجرة، كان علينا ان نفرق بينها وبين الايجار.

الفرق بين الوكالة والايجار:

لا شك ان كل الأعمال المأجورة هي وكالة، بمعناها اللغوي، لأن العامل يأتي بها بدلاً عن صاحب المال، ويعتمد صاحب المال فيها على العامل. فان اعتبرنا الوكالة المصطلحة مجانية، كان الفرق هو أخذ الأجرة وعدمها.

وان أجزنا للوكيل أخذ الأجرة، ففي الامكان ان نفرق بين شكلين من العمل: عمل انتاجي وعمل معاملي. ونريد بالعمل الانتاجي ما كانت له نتائج اقتصادية كزراعة الأرض وخياطة الثوب. فاذا كان عملاً مأجوراً، لم يصطلح على العامل انه وكيل. ونريد بالعمل المعاملي قيام الفرد بالاتفاق على المعاملات وانفاذ عقودها. فان قام الغير به بدل صاحب المال سمي وكيلاً، سواء كان عمله مجانياً او بأجور.

وقد يتوسع الوكيل، حسب اذن صاحب المال، الى أعمال أخرى قد تكون انتاجية، ولكن المهم في تسميته وكيلاً، هو العمل المعاملي.

الفرق بين الوكالة والمضاربة:

عرفنا ان عدداً من الأعمال يمكن ان يقوم بها الفرد بدلاً عن صاحب المال بحصة من الناتج. كالمضاربة والمزارعة والمساقاة. وهو فيها وكيل له بلا شك من

الناحية اللغوية، كما عرفنا تفسيره. الا انه لا يسمى وكيلاً اصطلاحاً لاختصاصه باسم خاص، هو عامل المضاربة والمزارعة.

ومعه فالفرق بينه وبين الوكيل، من ناحيتين:

الأولى: اختصاصه باسم معين، بينما مفهوم الوكالة (المأجورة) أوسع منه.

الثانية: اختصاص الوكيل (بالأصل) بمن يقوم بالعمل المعاملي كما أشرنا. في حين ان عامل المضاربة وأشباهه يكون عملهم انتاجياً.

الفرق بين الوكالة والاذن:

لا شك ان الوكالة تتضمن الاذن، غير ان الاذن أوسع منها لأنه يتضمن معنى السماح والاجازة والرضا يعني ان يرضى الفرد لغيره بالتصرف في أمواله. وهذا كما يصدق في مورد الوكالة وكذلك في مورد المضاربة والمزارعة وغيرها. يصدق أيضاً في موارد غير معاملية ولا اقتصادية أساساً، كنقل شيء للغير او الأكل من طعام الغير او المرور في أرض الغير، فانها وأشباهها لا تكون الا باذن أيضاً. والا كانت غصباً واعتداء.

تصرف الوكيل:

لابد ان يقتصر تصرف الوكيل في حدود اذن الموكل. وباختلاف سعة مقدار التصرف المأذون فيه تتسع الوكالة. فقد يكون موردها عملاً جزئياً قليلاً. وقد يكون موردها واسعاً، بحيث يوكل الى الوكيل كثير من التصرفات والأموال. ويسمى الوكيل المفوض وعلى أي حال تبقى الوكالة جائزة الفسخ من الطرفين.

وتبطل الوكالة بموت أحدهما، أعني الموكل او الوكيل. وهذا مما يقره القانون المدني أيضاً. لكن لو مات الموكل او فسخ الوكالة ولم يعلم الوكيل تصح تصرفاته الى حين علمه، فان علم بالفسخ بطلت وخرج من الوكالة.

وقلنا ان الوكالة في حيازة المباحات ممكنة، مع قصد الوكيل الحيازة للموكل. والوكيل أمين على المال لا يضمن الا بالتعدي والتفريط اللذين عرفنا معناهما في الفصول السابقة.

وليس للوكيل بعمل ان يوكَل غيره فيه، بل يباشره بنفسه، الا مع اذن واضح بذلك اما خلال المعاملة او بعدها. واذا وكل شخصاً كان وكيلاً عن صاحب المال لا عن الوكيل. ومن أثر ذلك انه لو مات الوكيل لم تبطل الوكالة الثانية. كما انه ليس من حق الوكيل فسخ الوكالة الثانية بدون اذن صاحب المال خلال الاتفاق على الوكالة الأولى او بعده. ولا يخفى ان الاذن المتأخر يرجع الى وكالة جديدة على مورده.

أمد الوكالة:

تنتهي الوكالة بأحد اشكال:

أولاً: بانجاز الوكيل العمل المطلوب او الموكل به.

ثانياً: بالفسخ من أحد الطرفين.

ثالثاً: بقيام الغير بالعمل المطلوب، بحيث لا يبقى مجال للوكيل فيه، كما لو قام به صاحب المال نفسه.

رابعاً: انتفاء موضوع الوكالة، كما لو وكله ببيع شيء فتلف او بطلاق زوجته فماتت. وهكذا .

خامساً: بموت أحد الطرفين: الموكل او الوكيل، كما سبق.

تولي طرفي العقد:

قد يلزم من الوكالة أحياناً هذا المعنى ـ أعني تولي طرفي العقد ـ كما لو كان الفرد وكيلاً مفوضاً، فأراد ان يبيع بعض أموال موكله لنفسه او بعض أمواله لموكله،

فيكون بائعاً ومشترياً في نفس الوقت. وهو معنى تولي طرفي العقد.

وهذا وان استشكل فيه بعض الفقهاء[١]، الا ان المشهور والصحيح صحته، لكفاية التغاير الاعتباري. يعني انه بائع بصفته مالكاً ومشتري بصفته وكيلاً او بالعكس. فما دام الاعتبار او الصفة مختلفة صح العقد.

ويشبهه التوكل في إجراء الايقاعات، كتوكل المرأة عن زوجها في طلاق نفسها، وتوكل العبد عن مولاه في اعتاق نفسه. فان المرأة تكون مطلقة ـ بالكسر ـ ومطلقة ـ بالفتح ـ والعبد يكون معتقاً ـ بالكسر ـ ومعتقاً ـ بالفتح ـ. ولا ضير في ذلك فقهياً وشرعاً ما دام الاعتبار والصفة مختلفة.

ومثله تولي طرفي العقد بالولاية، كالأب او الجد للأب، لو أراد أحدهما أن يبيع لابنه او حفيده القاصر او يشتري منه وكذلك في الولاية العامة بالنسبة الى بعض الأموال العامة، وهكذا.

موارد الوكالة:

ليست كل تصرفات الفرد مما يقبل الوكالة شرعاً وقانوناً. فانما تصح الوكالة فيما يمكن فيه التوكيل دون غيره.

قال المحقق الحلي[٢]: اما ما لا تدخله النيابة فضابطه: ما تعلق قصد الشارع بايقاعه من المكلف مباشرة. ثم عدد موارد كثيرة بعضها قابل للمناقشة، كما سنشير.

وأوضح الموارد التي يجب فيها المباشرة ولا تصح النيابة: العبادات للحي، الا الحج عن العاجز فانه تجوز النيابة فيه. يشمل ذلك: الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم فلو توضأ شخص عن غيره لم يصح عنهما معاً. وكذلك: الصلاة والصوم والاعتكاف وسائر المستحبات العبادية الا بمعنى اهداء الثواب الى الحي.

ومن الموارد الواضحة في هذا السبيل: القسم بين الزوجات اذا لا معنى ان

---

[١] [انظر مستند الشيعة للمحقق النراقي: ج ١٦. ص ١٤٨ وما بعدها].

[٢] الشرائع: ج ٢. ص ١٦٠.

يوكله الزوج الى الأجنبي. وكذلك قضاء العدة للطلاق او للوفاة. اذ لا معنى للتوكيل فيها.

وعد المحقق من ذلك: الغصب والجناية. وهذا واضح أيضاً، لأن المسؤولية تكون على الفاعل لا على غيره. الا ان ذلك لا يندرج في تعريفه لأنه قال: ما تعلق قصد الشارع بايقاعه من المكلف مباشرة. ومن الواضح عدم تعلق قصد الشارع بايقاعه من أحد في ذلك. بل تعلق القصد بعدمه لأنه منهي عنه. وكأن قصد المحقق هنا التركيز على مجرد المباشرة. وهو صحيح وان كان مخالفاً لظاهر العبارة.

وعد المحقق منها: الايمان والنذور والظهار واللعان. غير ان خروج أمثال هذه الأمور عن امكان التوكيل يحتاج الى دليل خاص. والا فمقتضى القاعدة جوازه. غير ان العبارة تختلف خلال انجاز المعاملة. فبينما يقصد الفرد بها نفسه، يجب ان ينص الوكيل على ارادة موكله، والا صحت لنفسه او لم تصح أصلاً.

وعد منها: الالتقاط والاحتطاب والاحتشاش. ويراد بها حيازة المباحات العامة. وقلنا انها قابلة للتوكيل، بشرط ان يقصد الوكيل الحيازة لموكله.

نعم، لو أردنا بالالتقاط: اللقطة، بالمعنى الذي تحدثنا عنه بالفصل السابق فهي غير قابلة للوكالة. بل ان حكم اللقطة يشمل الملتقط دون غيره ولو قصد الوكالة لم تصح، ولو وكل بها الفرد غيره لم تصح أيضاً.

وعد منها: اقامة الشهادة الا على وجه الشهادة على الشهادة. وهذا صحيح، لأن (يد الوكيل كيد الأصيل) الا ان لسانه ليس كلسانه وشهادته ليست كشهادته وخبره ليس كخبره. فلو شهد بالوكالة صح بوجه واحد هو الشهادة على الشهادة. واما بدونها فلا يصح.

بقي لدينا العبادات المالية: كالزكاة والخمس فان التوكيل في دفعها جائز. ومنها الجهاد على بعض الفتاوى.

وبقيت لدينا الحدود كقطع يد السارق. فان التوكيل لاقامتها ممكن، بمعنى توكيل المسروق منه شخصاً لقطع يد السارق. واما العكس، بمعنى توكيل السارق شخصاً لكي تقطع يده بدلاً عنه، فهذا غير ممكن.

ويدخل في ضمن ما هو متعذر بالوكالة أيضاً:

الضمان سواء أردنا منه ضمان الاتلاف او الضمان المعاملي على ما شرحناه في فصل سابق.

أما ضمان الاتلاف فعلى ذمة المتلف. فلو وكل شخصاً لاتلاف مال غيره لم يصح، ولو أتلفه ضمن المتلف نفسه، يعني الذي يدعي الوكالة، دون الموكل ولا ينتقل الضمان بالوكالة الى ذمة الوكيل من موكله، وأما ذاك فله معاملة خاصة هي معاملة (الضمان) التي عرفناها في فصل سابق.

واما ضمان المعاملة كثمن المبيعات، فيضمنها المشتري صاحب المال، فان وكل شخصاً باجراء البيع او الشراء، لم يضمن الوكيل الثمن. فالتوكل على ما في الذمة غير ممكن شرعاً وعرفاً.

ويندرج في ذلك ذمة المنافع كالاستفادة من الدار المستأجرة او العين المستعارة. فانه لا معنى للتوكيل فيه.

فان اذن المالك والمستأجر او المستعير معاً لغيرهما كان اذناً جديداً، لأن الوكيل مستفيد من العين بدل المستأجر. وقد عرفنا في المضاربة والمزارعة ونحوها، انه لا يمكن دفعها الى شخص آخر بدون عمل يقوم به الأول، وبدون اذن من قبل صاحب المال.

فهذه فكرة مما لا يمكن التوصل اليه بالوكالة.

واما ما يمكن التوصل اليه بالوكالة. فقد قال عنه المحقق الحلي[1]: فضابطه: ما جُعل ذريعة الى غرض لا يختص بالمباشرة. ومعناه: ان المهم هو النتيجة، وليس المهم فاعلها. فان كان الأمر كذلك أمكنت الوكالة.

يدخل في ذلك عموم العقود والايقاعات المالية، كالبيع والاجارة والرهن والوقف والصلح والحوالة والنكاح وغيرها كثير. وكذلك القبض سواء في قبض أعواض المعاملات او الصداق او الديات او الزكاة او الخمس.

وكذلك في دفع الزكاة والخمس، وتقسيم سائر الأموال المستحقة للتقسيم او

---

[1] الشرائع: ج ٢. ص ١٦١.

الصرف في أي وجه جائز كالجزية والخراج ورد المظالم وغيرها.

وكذلك في الابراء، ويكون المبرئ حقيقة هو الموكل. والأخذ بالشفعة. وفي اقامة الدعوى وكيلاً عن المدعي او عن المنكر غير ان يمينه عنه لا تخلو من اشكال. وقد أشير فيما سبق ان الأيمان لا تتحمل الوكالة. وهذا شامل لكل أقسامه.

وكذلك الوكالة في تنفيذ الحكم بعد صدوره من القاضي العادل، كاستيفاء الدين او ارجاع المال الى صاحبه او اقامة الحدود والتعزيرات او القصاص. والموكل هنا اما ولي القصاص واما القاضي نفسه واما الولي العام العادل، وهذا الأخير متعين في تنفيذ حدود الله سبحانه، اذ لا يوجد لها مدعي، كحقوق الآدميين.

فهذا هو أهم الحديث عما يمكن ان يندرج ضمن موضوع هذا الكتاب من عنوان الوكالة.

فصل
الولاية الخاصة

للولي عدة معاني لغوية خارجة عن المصطلح الفقهي. والمهم منها هو ان الولي: من له التصرف والسلطان والتدبير. وهذا المعنى شامل لكل معاني الولاية الفقهية. كل ما في الأمر ان التدبير في الولي الشرعي أياً كانت صفته، تدبير مشروع ومجاز شرعاً.

وقد أخذ في كل معاني الولاية ان يكون المولّى عليه قاصراً، ولا ولاية على غير القاصر فقهياً، وان كانت ثابتة أخلاقياً كما سنشير. سواء في ذلك الولاية العامة والخاصة. لأن المجتمع ككل يعتبر قاصراً عن تدبير مصالحه العامة التي لا ترتبط بالأفراد. فمن هنا كانت الولاية العامة.

واما الولاية الخاصة، فهي قد تكون على أفراد قاصرين، وهم السفيه والمجنون والصغير ويشتركون جميعاً في عدم الرشد. وقد تكون على مرافق محددة من المجتمع كالأوقاف والمساجد، وبعد شيء من التعميم نفهم الأمر شاملاً للمدارس، والمستشفيات وغيرها، وهي قد تندرج في الأوقاف فعلاً. ولا ينبغي التنبيه على ان هذه المرافق قاصرة عن التدبير بدون ولي.

الولاية الأخلاقية:

نشير هنا الى بعض ما هو مشار اليه في القرآن الكريم منها. بدون حاجة الى التوسع في شرحها، فمن أرادها فليرجع فيها الى التفاسير:

وهذه الولاية ثابتة لله عز وجل. فهو جل جلاله: ﴿وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[1] وهو سبحانه ﴿وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] وهو ﴿وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾[3] ولا ولي غيره على الحقيقة ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾[4].

وهذه الولاية المعنوية ثابتة لرسول الله ﷺ والمؤمنين. قال سبحانه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[5] وقال جل جلاله ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[6].وقال: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾.

والولاية على الله عز وجل غير موجودة لأنه غني عن العالمين ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ﴾[7]. الا انه جل جلاله جعل المقربين أولياء له تشريفاً لهم ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[8].

والولاية المعنوية ثابتة للملائكة أيضاً: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾[9] يعني الملائكة.

وللمتقين أيضاً: ﴿إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[10].

ولأولي الأرحام: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[11].

وهناك ولاية معنوية ظالمة باطلة يمكن ثبوتها لكثيرين.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٥٧].

[2] [سورة آل عمران: الآية ٦٨].

[3] [سورة الجاثية: الآية ١٩].

[4] [سورة البقرة: الآية ١٠٧].

[5] [سورة المائدة: الآية ٥٥].

[6] [سورة التوبة: الآية ٧١].

[7] [سورة الاسراء: الآية ١١١].

[8] [سورة يونس: الآية ٦٢].

[9] [سورة فصلت: الآية ٣١].

[10] [سورة الانفال: الآية ٣٤].

[11] [سورة الانفال: الآية ٧٥].

منهم الطاغوت: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾[1].

والشيطان: ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[2]. ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾[3]. ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾[4].

والكافرون: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5]. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[6].

والظالمون: ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[7].

والأصنام: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[8].

وأهل الكتب السابقة على الاسلام. قال الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾[9]. وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[10].

وهي ولاية محرمة وممنوعة، لأنهم ﴿لَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ﴾[11].

---

(1) [سورة البقرة: الآية ٢٥٧].

(2) [سورة الاعراف: الآية ٣٠].

(3) [سورة النساء: الآية ٧٦].

(4) [سورة آل عمران: الآية ١٧٥].

(5) [سورة النساء: الآية ١٤٤].

(6) [سورة الانفال: الآية ٧٣].

(7) [سورة الجاثية: الآية ١٩].

(8) [سورة الزمر: الآية ٣].

(9) [سورة المائدة: الآية ٥٧].

(10) [سورة المائدة: الآية ٥١].

(11) [سورة المائدة: الآية ٨١].

هذا وان الدخول في تفاصيل معاني هذه الأنواع من الولاية لا مجال له الآن، كما قلنا. وانما أشرنا اليهذا باختصار لأجل الفات القارئ اليه أولاً، والتمييز بين الولاية المعنوية او الأخلاقية، والولاية الفقهية او القانونية.

وينبغي الالماع الى ان كل الولاية المذكورة في القرآن الكريم هي من الولاية المعنوية. الا ما قد يفسر به ولاية أولي الأرحام، وهي مكررة في آيتين[1]. في حين ان الولاية المعنوية بقسميها الحق والباطل مذكورة بأساليب مختلفة فيما ينوف على المئة من الآيات.

الولاية على الصغير:

الولاية على الصغير، وهو الطفل حتى يبلغ ويرشد للأب والجد للأب. ومع وجودهما او وجود أحدهما لا ولاية لأي شخص آخر بالضرورة والتسالم الفقهي.

وتصرفهما في أموال الطفل غير منوط بالمصلحة، بل منوط بعدم المفسدة فقط على الأرجح. ولو تعارض رأي الأب والجد، فهنا وجهان فقهيان وبعض الروايات دلت على تقديم رأي الجد[2]. وان كان الدليل على تقديم رأي الأب أقوى.

ومن الواضح انه لو مات أحدهما بقي الآخر ولياً. ولا حاجة الى الاشارة اليه أعني تعيينه من قبل الأول. لوجود تعيينه أساساً في أصل الشريعة، جنباً الى جنب: الأب والجد.

نعم، لو مات أحدهما ثم أشرف الآخر على الموت مثلاً: مات الجد، وبقي الأب والياً لفترة ما ثم أشرف على الموت قبل حصول البلوغ والرشد لابنه. فهنا ثلاث احتمالات:

الأول: ان يلتفت الأب لحاله وحال ولده او أولاده القاصرين فيعهد الى

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ٧٥. سورة الأحزاب: الآية ٦].

[2] [الوسائل: ج ١٤. كتاب النكاح. أبواب عقد النكاح وأولياء العقد. الباب ١١. أحاديث عدة في الباب].

شخص ثقة ليكون هو المشرف عليهم بعد موته، وهذه هي الوصاية.

الثاني: اذا لم يفعل الأب ذلك فقد نتوهم انه تنتقل الولاية للأم او الأخ الكبير او غيرهم كالعم او الخال. الا ان كل ذلك غير محتمل فقهياً.

وما قد يخطر في البال انه: اذا لم تنتقل الولاية للأم او غيرها، فسيبقى القاصرون بدون ولي.

... هذا ليس بصحيح، لانه لن يبقى القاصرون بدون ولي، لأن الولي هو من نذكره في الاحتمال الثالث.

وما قد يخطر في البال: من ان الطفل اذا كان مميزاً، كعشر سنوات ونحوها، لم يحتج الى ولي. فاذا مات أبوه أمكنه العيش بلا ولاية.

وهذا أيضاً غير صحيح، لأن الاجماع والضرورة الفقهية، قائمة على احتياج الطفل الى الولاية الى حين البلوغ والرشد والقرآن الكريم دال على ذلك. قال سبحانه: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيهِمْ أموالهُمْ﴾[1]. وبمفهوم الشرط يدل على عدم جواز دفع الأموال اليهم قبل الرشد. سواء مات الأب او بقي حياً. وهو معنى الاحتياج الى الولاية بعد الولي الأصلي، أعني الأب او الجد.

الثالث: ان الولاية على الطفل الفاقد لأبيه وجده لابيه للولي العام الشرعي، يتولى شؤونه المالية والتربوية، اما بالمباشرة واما بتعيين أحد يثق به ليقوم بالمهمة. ولو كان هو أم الطفل او أخوه او أي فرد آخر.

اذن، فالأم والأخ ليس لهما الولاية بالذات. وانما يمكن لهما تحصيلها بالاستئذان من الولي العام في ذلك. وبذلك نعرف ان تصرف الأمهات في أموال أولادهن غير شرعي ولا صحيح الا بذلك.

وينبغي التنبيه الى ان الجد للأم أيضاً ليس له ولاية بالأصل الا بأحد طرق ثلاثة:

أولاً: ان يستأذن في تصرفه بأموال سبطه الحاكم العادل، ويأخذ منه التخويل بالولاية، فيكون وكيل الولي. ويصح تصرفه كما سبق ان سمعنا في الأم والأخ.

---

[1] [سورة النساء: الآية ٦].

ثانياً: ان يكون هو حاكماً عادلاً. فتكون له الولاية مباشرة بهذه الصفة.

ثالثاً: قد تنتقل الولاية أحياناً الى عدول المؤمنين، كما سنشير بعد هذا. وعندئذ قد يكون الجد للأم او الأخ او نحوهم مصداقاً من ذلك، يعني (مؤمن عادل) يمكن ان يتولى شأن الصغير بالولاية.

والولاية هنا وان كانت لأي مؤمن عادل الا ان قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[1]. دال على أولوية الرحم اذا كان مؤمناً عادلاً. وكلما كان أقرب رحماً للصغير كان أولى. فالأخ أولى من العم. وهكذا.

ولا يفوتنا الالماع الى ان تصرفات الأولياء بالأصل أعني الأب والجد للأب غير منوطة بالمصلحة، كما سبق الا ان غيرهم من الأولياء منوط بذلك على الأحوط، كالولي العام وعدول المؤمنين. بما في ذلك الأم او الأخ اذا أصبحوا وكلاء عن هؤلاء الأولياء، او انهم أولياء بصفتهم من عدول المؤمنين. فان تصرفاتهم منوطة بالمصلحة.

والمهم بالمصلحة هو مصلحة الطفل المالك، فان كان البيع او الايجار او أية معاملة، في مصلحته، صحت المعاملة من الولي. والا فسدت.

والمطلوب وان كان هو المصلحة الواقعية، يعني بغض النظر عن علم الولي، الا انه لا شك ان الولي اذا بذل جهده بالتأمل في المصلحة ولم يفكر في تقديم مصلحته الذاتية أصلاً، كفى ذلك في تصحيح المعاملة بلا اشكال.

السفيه والمجنون:

سبق ان عقدنا فصلاً بخصوص هذين القاصرين. وتحدثنا هناك عن الولاية عليهما.

وملخص الفكرة: ان الصبي ان بلغ رشيداً سقطت ولاية الأولياء عنه أياً كانت ووجب تسليم أمواله اليه، يعني يكون له ما للآخرين وعليه ما على الآخرين.

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ٧٥].

ويستقل بآرائه وقناعاته ومعاملاته. بلا اشكال.

وان بلغ قاصراً عن الرشد، كما لو كان سفيهاً او مجنوناً منذ الصغر، واستمرت فيه الصفة الى حين البلوغ. بقي وليه السابق مستمر الولاية عليه الذي قد يكون هو الأب او هو الجد او الولي العام العادل.

وان بلغ الطفل رشيداً وانقطعت الولاية عنه. ثم اتصف بهذه الصفة بعد ذلك. لم يكن لأحد الولاية عليه من أقربائه حتى الأب او الجد للأب، سوى الحاكم العادل. فان لم يكن فلعدول المؤمنين. وهنا ان كان بعض الأقرباء مؤمناً عادلاً كان له التولي. وكلما كان رحمه أقرب كان أولى كما سبق.

وقد يخطر في البال: انه كما قلنا في الفصل المشار اليه ان الخرف في الشيخوخة نوع من السفاهة او الجنون، والمهم انه يكون الفرد قاصراً بعد ان كان رشيداً. ومن ثم وجبت عليه الولاية. فقد يخطر في البال: ان أبناءه الذين هم يومئذ كبار وأصحاب أعمال بسيطة او مهمة. هم الذين تكون لهم الولاية على أبيهم.

وجوابه: انه لا شك ان أبيهم يكون واجب النفقة عليهم، بعد قصوره عن العمل صحياً او عقلياً او من كلا السببين. الا انهم لا ولاية لهم شرعاً وفقهياً. الا بالشكل الذي أشرنا اليه في طرف الأخ والجد للأم ونحوهما، ومجمله:

أولاً: ان يأخذ الأولاد الوكالة من الولي الشرعي للقاصر، وهو الولي العام العادل.

ثانياً: ان يكون أحدهم ولياً عاماً عادلاً فعلاً.

ثالثاً: ان يكون هو (مؤمناً عادلاً) اذا انتقلت الولاية الى عدول المؤمنين. فان لم يكن شيء من ذلك موجوداً، كان تصرفهم في أموال أبيهم حراماً ومعاملاتهم باطلة.

هذا وينبغي الالماع الى انه مع الشك في الشخص الكبير انه هل حصل له الخرف ام لا، يمكن استصحاب رشده وتصحيح معاملاته ما لم يثبت الخرف باليقين او الوثوق. ومع وجود هذا الاستصحاب لا تكون الولاية ثابتة عليه بحال من أحد مضافاً الى امكان استصحاب عدمها بنفسها.

ولاية المرافق المحدودة:

ونريد بها الأوقاف والمدارس والمستشفيات والموانيء ونحوها، مما يعود نفعها للعموم.

ومن الواضح فقهياً ان الأوقاف قد تكون خاصة وقد تكون عامة، والمرافق العامة قد تكون وقفاً وقد لا تكون.

وقد تكلمنا عن الوقف وعلمنا ان الوقف الخاص هو ما وقف على أفراد معينين وذريتهم. والوقف العام هو الذي وقف على عناوين عامة كالفقراء والعلماء او على مسجد معين او مدرسة او مستشفى، بمعنى انه يصرف ريع الوقف على هذه الجهات.

والمهم الآن الالتفات الى بعض الأمور:

الأمر الأول: ان الوقف الخاص لا يحتاج الى ولي. فان وليه هو الموقوف عليه. سواء قلنا انه مالك للوقف ام لا. وان انقرض الموقوف عليهم عاد الوقف عاماً، فيكون مشمولاً لما سنقول عنه.

والوقف العام يحتاج الى ولي او مشرف او ناظر، حسب اختلاف اصطلاحهم. فان عين له الواقف أحداً او سلسلة أفراد متعاقبين متصفين بصفات معينة، فهو المطلوب. وهذا هو العادة. وان لم يعين له الواقف أحداً او انقرض أولياؤه كما لو لم يوجد شخص بتلك الصفة بعد موت الأخير، او كان الأولياء من نسل معين وقد انقطع. عندئذ يكون الولي هو الولي العام العادل. فان لم يوجد، فعدول المؤمنين، كما سنذكر في ولايتهم بعونه تعالى.

الأمر الثاني: انه قد يخطر في الذهن: ان المرافق العامة كلها أوقاف. فبمجرد ان يبني الفرد مدرسة او مستشفى او أي شيء آخر، فسيكون وقفاً شرعياً، بالمصطلح الفقهي.

وأثر ذلك انه لا يستطيع ان يتراجع عن عمله بعد بنائه. كل ما في الأمر ان الوقف مشروط بالقبض. وقبض كل شيء بحسبه، فقبض المدرسة بدوام الطلاب

والمعلمين، وقبض المستشفى بدوام المرضى والأطباء. فان تم ذلك لم يكن لمن بناها التراجع، بمعنى بيعها والاستفادة من أثمانها، لأن الوقف لا يباع.

الا ان هذا مما لا دليل عليه فقهياً. بل الدليل قائم على عدمه، فان الوقف معاملة معينة. وكل معاملة تحتاج الى قصد. فان قصد المالك الوقف، تم له، وان لم يقصد بقي البناء ملكاً حتى ولو كان مرفقاً عاماً. ولا أقل من استصحاب الملك مع الشك في الحكم. ومجرد كونه مرفقاً عاماً لا يقتضي كونه وقفاً.

ومن هنا يجوز لمالك المدرسة او المستشفى، بيعها او هدمها او تحويلها الى دار، او غير ذلك من التصرفات في حدود المعقول والمشروع.

الأمر الثالث: تبين في الأمر الثاني: ان المرافق العامة قد تكون موقوفة وقد تكون مملوكة. فان كانت موقوفة، فالمفروض ان الواقف قد عين لها ولياً وناظراً معيناً او سلسلة متعاقبة من النظار. واما اذا لم يكن قد عين أحداً او انقطعت السلسلة، فيعود أمر ولايتها كسائر الأوقاف العامة التي ذكرناها في الأمر الأول.

وان كانت مملوكة، فهي اما ان تكون ذات جنبة فكرية او انها اقتصادية خالصة. فان كانت اقتصادية خالصة كان للفرد المالك ان يتصرف فيها كيف شاء، مع الالتزام بالتعاليم الشرعية الاسلامية. واما اذا كان لها جنبة فكرية كالمدارس والمستشفيات، فالمفروض انه يراجع بها من يصلح أمرها ولا يفسده. وتكون مسؤولية الفساد ان حصلت أمام الله سبحانه وأمام المجتمع على ذمته. باعتبار انه سلط أناساً غير صالحين او غير فاهمين على مرفق عام بحيث أضر بجانب مهم في المجتمع.

ومن هنا تأتي مسؤولية الولاية والاشراف على أمثال هذه المرافق وفي الأغلب انه لا يكون من حق المالك ممارسة ذلك بنفسه الا اذا كان اختصاصياً، بشكل الاختصاص الذي يراد في ذلك المرفق العام والا فلابد من ارجاعه الى اختصاصي والا حصل من الفساد أكثر من الصلاح.

الأمر الرابع: ان القاعدة الفقهية العامة، سواء صحت على عمومها ام لا، فان الأعم الأغلب هو صدقها، وهو ان: العوض يدخل في ملك من خرج منه

المعوض. سواء كان ذلك في بيع النقد او المقايضة او الاجارة او القرض او أي معاملة أخرى.

ومحل الشاهد هنا، هو ان المرافق او المنشآت العامة، ان بُنيت من الأموال الخاصة، أعني من قبل فرد معين او جماعة معينين، فهذا ما تحدثنا عنه في الأمر السابق الثالث.

ولكنها قد تبنى بأموال عامة كالزكاة او حق الامام كما قد تبنى بمجهول المالك. وستكون تابعة في حكمها الفقهي لنفس حكم المال الذي بنيت به. فاذا بنيت من أموال الزكاة كانت مستحقة لمستحقي الزكاة. وان بنيت من حق الامام كانت من حق الامام يعني انها ملك للامام عليه السلام. وان بنيت بمجهول المالك كانت من جنسه، وهكذا.

اما الأرض التي بنيت عليها فهي تابعة لهذا الحكم أيضاً. فانها ان كانت قفراء بالأصل، كانت بعد البناء تابعة لحكم المال كما قلنا. فالأرض المحياة بحق الامام ملك للامام والأرض المحياة بمجهول الملك مجهولة المالك وهكذا.

واما اذا كان مشتراة، كما لو كانت داراً او بستاناً فحصل التغيير فيها وبنيت من جديد. فهي أيضاً تتبع الثمن الذي دفع عنها تماماً كما قلنا فيما سبق. كل ما في الأمر هنا ان المشتري يجب ان يكون مخولاً بالشراء بالمال الذي في يده، وان لا يكون البائع مجبوراً ومكرهاً على البيع. اذ لو تخلف أحد هذين الشرطين بقيت الأرض ملكاً للبائع، وكانت بالنسبة الى وضعها الجديد وبنائها الحديث ومن يتصرف فيه غصباً حراماً، وليست مجهولة المالك او من حق الامام.

فاذا عرفنا ذلك كله استطعنا ان نفهم ان المرافق العامة، لها عدة أقسام لكل واحد حكمه الخاص به. فقد تكون مبنية بأموال خاصة محللة من قبل أفراد معينين، وقلنا انها تبقى ملكهم باستمرار. وقد تكون أوقافاً عامة، وقد تكون مبنية بأموال عامة كالتي أشرنا اليها قبل قليل مما هو غير تابع للملك الشخصي، فان الولاية فيه عموماً للولي العام العادل. الا ما كان من الأوقاف العامة التي لها أولياء او ناظرين خاصين بها.

الأمر الخامس: ان هنا سؤالاً فقهياً قد يعرض كإشكال على ما قلناه في الأمر السابق. يحسن بنا ان نعرضه ونجيب عليه.

وحاصل السؤال: ان الدليل دل على ان الأرض لمن أحياها. وهذا لا يختلف الحال فيه بين الأموال التي تبذل في هذا الصدد، ما دام يصدق عرفاً ان هذا الفرد او ذاك هو الذي أحياها.

وهذا السؤال بمجرده لا يكفي فقهياً كما هو معلوم. لأن المال المبذول ما دام يصدق عليه العنوان، كحق الامام او مجهول المالك ولم يتحول الى ملكية الفرد المحيي، فان أجزاء البناء تكون تابعة لنفس الحكم، وهي نفس الأجزاء التي تكون سبباً لاحياء الأرض. ويعتبر الفرد المباشر للمجهود انما هو مجرد عامل حاله حال المقاول او البناء.

ويتضح هذا أكثر اذا لم ينو صاحب المال البناء لنفسه، فانه عندئذ يتمحض الحكم بما قلناه. واما اذا نوى ذلك، فان كان بوجهه الشرعي فقد يتحول المال الى الملكية[1] ويكون البناء له. وان كان بغير الوجه الشرعي فلا حجية فيه ويبقى المال والبناء على حكمه السابق.

وقد يمكن ان نعرض نتيجة السؤال السابق بشكل فقهي آخر: وحاصله: ان الشراء ان كان بعوض خارجي، كما لو قال: بعتك هذا الطابوق بهذه الدنانير. فما قلناه فيما سبق صحيح. وان كان الشراء بعوض كلي كما هو الأعم الأغلب في السوق في عصرنا الحاضر يعني يشتري الطابوق بألف دينار عموماً ثم يخرج من جيبه او من رصيده المصرفي ألف دينار ليدفعها عما في ذمته. وهذا في الفقه يعتبر من الخطأ في التطبيق. ويكون الطابوق للفرد المالك.

وهذا الشكل من الإشكال بالرغم[2] لطافته ودقته الا انه يمكن توجيه الأجوبة الآتية اليه:

---

[1] وهذا ما يحصل في الزكاة ومجهول المالك. اما حق الامام فمشهور المتأخرين على انه غير قابل للملكية وان كان هذا لا يخلو من مناقشة.

[2] [لعل هنا كلمة (من) ساقطة].

أولاً: انه موقوف على ان يقصد الفرد المباشر الشراء لنفسه، فلو لم ينو ذلك، كما لو كانت العمارة حكومية او تابعة لشركة او مؤسسة. لم يرد هذا الجواب.

ثانياً: ان هذا الفرد ان دفع الأموال كلها بهذا النحو صارت ذمته مشغولة به شرعاً. فكيف يؤديه؟ يمكن ان نقول: ان أولى الأموال التي يؤديها هو البناء الذي بناه، باعتباره أصبح العوض المباشر لتلك الأموال.

ثالثاً: انه يمكن ان يقال عرفاً ان هناك استمرار في المالية بين المعاوضات، فاذا كانت احدى الماليات متصفة بصفة ما، كانت هذه الصفة مستمرة في سائر المبادلات والمعاوضات.

وفي محل كلامنا قد حصلت المعاوضة العرفية بين العروض الذي حصل به البناء وبين المال المدفوع، فيشمله حكمه.

وبتعبير آخر، ان البدل الحقيقي للعروض هو المال الكلي الثابت في الذمة، وبدل هذا المال الذمي هو المال المجهول المالك أو حق الامام، حسب الاختلاف. وبدل البدل بدل عرفاً فيكون العروض المشتري بالمال محكوماً بنفس الحكم، ما لم يطبق الفرد الحكم الشرعي المتعلق بهذا المال.

وعلى أي حال، فالقواعد العامة او الأصول الموضوعية التي تنطبق على هذه التقريبات، غريبة على الاتجاه الفقهي التقليدي وتحتاج الى تدقيق موكول الى الفقه.

الولاية على المسجد:

تعتبر المساجد من الأوقاف العامة، ولكنها تختلف عنها بعدة صفات:

أولاً: انها تختص بأحكام الزامية خاصة دون سائر الأوقاف، كعدم جواز لبث الجنب والحائض في المسجد وغيرها.

ثانياً: ان الأوقاف العامة قد يمكن اجارتها والاستفادة من ريعها، او أية فعالية تجارية مشروعة غير منافية للوقف وشرط الواقف. وهذا لا يشمل المساجد. فانها مرصودة للعبادة دون أي جانب تجاري او اقتصادي.

ثالثاً: ان الأوقاف العامة غالباً لا تكون شاملة، لكل المجتمع، بل لجانب منه كالفقراء في الوقف الخيري او المرضى بالنسبة للمستشفى وهكذا. واما المساجد فلا يمكن شرعياً وفقهياً ان تكون خاصة بأحد، بل هي سبيل عام للجميع لا يختلف في ذلك الزمان والمكان ما دام الفرد على ظاهر الاسلام.

رابعاً: ان المساجد تختص بأحكام استحبابية وقدسية خاصة معلومة بالضرورة، وغير ثابتة لأي مرفق آخر في المجتمع.

والمهم هنا هوالتحدث عن الولاية. والأعم الأغلب في المساجد لا يجعل لها الواقفون لها ولياً او ناظراً، ولا سلسلة متتابعة من الناظرين، كما في سائر الأوقاف. كأن في ذلك ضمناً ايكالاً للولاية الى الله سبحانه مباشرة، بصفتها بيوت الله جل جلاله.

وهذا هو الموروث عن المعصومين سلام الله عليهم. فالنبي ﷺ حين بنى المسجد النبوي او مسجد قبا، لم يجعل لها أولياء ومعينين[1] وكذلك من بعده من المعصومين عليهم السلام. وفي هذا، ولا شك تأدباً امام الله سبحانه، في الاستغناء عن كل ولاية غير ولايته.

الا ان هذا لا يعني فقهياً عدم جواز جعل الولي او الناظر فيما اذا رغب باني المسجد وواقفه بذلك.

فان لم يجعله، كما هو الغالب، كان الاشراف للولي العام العادل، وكذلك الأمر في المساجد القديمة الموروثة من أجيال سابقة لم يُعرف لها ولي معين او واقف محدد. واذا كان الاشراف له استطاع الاشراف المباشر او تعيين فرد او أكثر كوكلاء عنه في تمشية مصالح المسجد باشرافه ورأيه.

---

[1] [لعل الأرجح زيادة الواو في (ومعينين)].

كتاب الشركة

تمهيد

الشركة اما خاصة او عامة. ويراد بالشركة الخاصة صفة المال المشترك بين أناس محددين، أعني من حيث العدد. ويراد بالشركة العامة صفة المال المشترك بين أناس غير محددين من حيث العدد، وهو المجتمع كله كما سنوضح.

وبالرغم من وجود اختلافات أساسية بينهما نذكر بعضها:

أولاً: ان الشركة الخاصة تعني الاشتراك بالملكية دون الشركة العامة. فانها لا تعني الملكية بل مجرد الحق، ما لم تكن هناك حيازة على ما سوف نوضح.

ثانياً: ان الشركة الخاصة تستلزم عدم جواز تصرف الشريك بالمال المشترك. وهذا لا يوجد في الشركة العامة.

ثالثاً: ان الشركة الخاصة قابلة للتقسيم بين الشركاء وترتفع بذلك الشركة. دون الشركة العامة فانها غير قابلة للتقسيم.

وهذه الاختلافات هي التي حدت بالسيد الأستاذ بالفصل بين الموضوعين حيث سجل لكل منهما كتاباً فقهياً مستقلاً. فالشركة الخاصة سماه بكتاب الشركة والشركة العامة سماه بكتاب المشتركات. الا ان مفهوم الاشتراك مشترك بين الموردين، في مقابل او بازاء المال الذي لا يكون مشتركاً بل مملوكاً لشخص واحد يحرم على الآخرين التصرف فيه الا باذنه.

وحسب فهمي فان ما يمكن ذكره في هذا الكتاب ثلاث موضوعات: الشركة الخاصة، والشركة العامة، وأحكام الأراضي بصفتها مصداقاً من الشركة العامة قبل الإحياء.

ويلاحظ هنا أيضاً ان الفقهاء عزلوا أحكام الأراضي أيضاً في كتاب فقهي مستقل، ولم يعتبروها من المعاملات، لأنها لا تحتوي على عقد ولا ايقاع، وانما تحتوي في الغالب على العمل من أجل احياء الأرض. الا اننا في هذا الكتاب حاولنا توحيد الموضوعات المتشابهة، ولا شك ان هذه الموضوعات المشار اليها أشبه الموضوعات ببعضها البعض، كما ألمعنا.

فصل
الشركة الخاصة

تعريفها:

عرفها المحقق الحلي[1]: بانها اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشياع.

ويريد بالشياع امتلاك الواحد من الشركاء كسراً عشرياً من المال، بشكل لا يتميز في الخارج. يعني ـ مثلاً ـ: ليس من يمين الثوب او شماله او أعلاه او أسفله. وانما يملك جزءاً كلياً او مشاعاً او عاماً ما شئت فعبر والمسمى بالشياع فقهياً.

والتعبير بحقوق الملاك، مبني على ان الملكية انما هي نوع من الحق. وهذا صحيح وقد سبق ان بيناه في الفصل الذي تحدثنا به عن الحق. الا ان لفظ الملكية وحده كاف كما هو معلوم. والاشارة ـ في التعريف ـ الى انها نوع من الحق غير لازم. الا ان يريد ان الاشتراك كما يمكن ان يكون في الملكية قد يكون في حق الاختصاص الذي هو دون الملكية فقهياً في الأهمية. الا ان هذا خلاف ظاهر عبارته.

هذا، ولا يراد بالشيء الواحد ما كان واحد حقيقة او عرفاً، بل يراد به المجموعة من المال، اذ قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً كما في مجموعة أشياء مملوكة بالاشتراك، يملك كل شريك منها جزءاً عشرياً مشاعاً. ولو كان المحقق قد عبر المال[2] ليشمل الواحد والمتعدد لكان أنسب.

---

[1] الشرائع: ج ٢. ص ١٠٩.

[2] [لعل الصحيح (بالمال)].

ومعه، قد يكون التعريف أوضح وأقرب الى الصحة اذا قلنا ان الشركة: هي اجتماع الملكيات او الاختصاصات المشاعة.

ولا حاجة هنا الى ان نقول: انها مشاعة بين عدة أفراد، لأن للفرد ملكية واحدة للمال الواحد. كما لا حاجة الى ذكر المال لأن معنى الملكية يتضمنه. لأن غير المال لا يملك. كما لا حاجة الى ذكر الحق، لأن معنى الملكية والإختصاص هو ذلك او من مصاديقه ولا حاجة في هذا التعريف الى أكثر من ذلك.

نعم، لو أمكن الاكتفاء في التعريف بلفظ الإختصاص دون الملكية. على اعتبار اندراج الملكية فيه، باعتبارها نوعاً مؤكداً من الاختصاص فيكون المعنى: ان حق الاختصاص مما فوق (أعني الملكية) يمكن أن يكون مشتركاً بين أكثر من واحد. وهذا صحيح. غير ان اللفظ لا يكون بذلك الوضوح. لأن العهد الذهني فقهياً بأن الملكية نوع من الاختصاص المؤكد غير واضح لدى العديدين.

أسباب الشركة:

قال المحقق الحلي[1]: وسبب الشركة قد يكون ارثاً وقد يكون عقداً وقد يكون مزجاً وقد يكون حيازة.

أقول: فهذه أربعة أسباب لها، فاذا التفتنا الى ان سببية العقد للشركة له معنيان أحدهما: عقد الشركة. والآخر: أي عقد معاملي منتج للشركة كما لو اشترى اثنان شيئاً واحداً. اذن تكون الأسباب خمسة، نوضحها بالمقدار المناسب فيما يلي:

السبب الأول: الارث.

ليس الإرث سبباً للشركة دائماً، وانما فيما اذا كان الورثة أكثر من واحد. عندئذ يكون المال بعد الموت وقبل التقسيم بينهم مشتركاً مشاعاً.

---

[1] المصدر والصفحة.

وأمثلته كثيرة جداً تأتي في كتاب الارث. ولكن نذكر هنا مثالاً او مثالين:

لو مات وخلف ولدين وبنتاً. كان التقسيم من خمسة للذكر مثل حظ الأنثيين، لكل ولد حصتين وللبنت حصة هكذا:

$$\frac{٢}{٥}+\frac{٢}{٥}+\frac{١}{٥}=\frac{٥}{٥}$$

لو مات وخلف زوجة وأبوين وولداً. كان للزوجة الثمن وللأبوين الثلث وللولد الباقي، فتصبح الفريضة من أربع وعشرين للزوجة ثمنها: ثلاثة. ولكل من الأبوين سدسها[1]: اثنان ولمجموعهما الثلث: أربعة. والباقي وهو سبعة عشر للولد. هكذا.

$$\frac{٣}{٢٤}+\frac{٢}{٢٤}+\frac{٢}{٢٤}+\frac{١٧}{٢٤}=\frac{٢٤}{٢٤}$$

فهذه الحصص ونحوها تكون كسراً عشرياً مشاعاً في التركة الى حين تقسيمها.

اما اذا كان الوارث واحداً كالولد او الأخ او غيرهما أخذ كل المال الا الزوجة فقد اختلفوا في ذلك على ما سيأتي في بابه.

وينبغي الالماع الى ان بعض طبقات الارث منحصرة في واحد عادة، وبعضها لا يمكن فيه الزيادة. وهي ما بعد الطبقات الثلاثة الأولى. وهي المعتق وضامن الجريرة والامام. فانه قد يمكن تصور تعدد المعتق وضامن الجريرة على كلام فيه، الا انه لا يُتَصَور تعدد الامام. والكلام فيها مؤجل الى محله.

ولا شك ان القول باشتراك الورثة بالتركة موقوف على انتقال المال للورثة قبل التقسيم. فان المحتملات الفقهية عديدة:

أولاً: الانتقال بمجرد الموت.

ثانياً: الانتقال بعد اخراج الديون وغيرها.

ثالثاً: الانتقال بعد التقسيم والقبض.

وهذا الاحتمال الثالث، وان كان موهوناً فقهياً، الا أن من يقول بعدم الانتقال بمعنى عدم ملكية الورثة بمجرد الموت، فانه يعني عدم كونهم مشتركين بملكية التركة

---

[1] [الصحيح: ان سدسها: أربعة ولمجموعهما الثلث: ثمانية، والباقي ثلاثة عشر للولد. هكذا:

$$\frac{٣}{٢٤}+\frac{٤}{٢٤}+\frac{٤}{٢٤}+\frac{١٣}{٢٤}=\frac{٢٤}{٢٤}$$]

لا محالة. وما دام الحال كذلك، فهي ملكية (اقتضائية) لا ملكية فعلية. الى ما بعد أداء الديون او الى حين التقسيم.

ولكن المحقق الحلي يبني على أحد الإحتمالين الأولين، كما هو الصحيح، اذن تمر فترة قبل التقسيم يكون الورثة فيها مالكين ملكاً مشتركاً مشاعاً للتركة.

السبب الثاني: العقد المعاملي

أعني غير عقد الشركة. وهذا يمكن حدوثه كثيراً كالمشتريين لشيء واحد او مجموعة واحدة من الأشياء بعقد واحد. وكذلك اذا استأجر اثنين داراً واحدة او آلة واحدة او واسطة نقل مثلاً. او مجموعة أشياء بعقد ايجار واحد. او كان طرف المعاملة أكثر من اثنين. فيدفع كل منهم العوض مستقلاً. الا أن المعوض يدخل في ملكهم بالشركة المشاعة. وهي العين في مثل البيع والمنفعة في مثال الإجارة.

وكذلك لو اقترض اثنان او أكثر مالاً بعقد واحد، كان ملكاً لهم بالتساوي. وكذلك في مال المضاربة اذا ظهر الربح كان مشتركاً بين صاحب المال والعامل. ومثله ثمار البستان في المزارعة والمساقاة.

وكذلك لو تزوج فرد زوجتين بعقد واحد وجعل لهما صداقاً واحداً، أعني مجموعة من المال تكون صداقاً للزوجتين في نفس الوقت. فانه يكون بينهما مملوكاً بالمناصفة.

وكذلك لو وهب واحد مالاً واحداً لاثنين فأكثر. وكذلك لو أعار عيناً واحدة، لاثنين فأكثر، فان المنافع تكون مملوكة لهم بالاشتراك. الى غير ذلك من الأمثلة.

السبب الثالث: عقد الشركة

وصورته: ان يأتي اثنان فأكثر بمقادير من المال يكون ملكاً لكل منهم، ويكون متساوياً في الصفة كما لو كانت كلها دنانير او حنطة او سائلاً كالحليب مثلاً. ثم

خلطوه بحيث لا يتميز. ثم قال أحدهما للآخر: شاركتك بهذا المال. فقال الآخر: قبلت.

عندئذ يبيعان المال. فان ربحا يكون الربح بينهما بنسبة الملك في المال المشترك، وان خسرا يكون الخسران بالنسبة كذلك.

ويلاحظ هنا: انه ليس هناك ارتكاز عرفي او فقهي يعين الموجب من القابل، كما كان الحال في البيع او الاجارة. بل أي منهما تصدى للحديث فهو موجب والآخر قابل. ولو كانوا أكثر من اثنين احتاجوا الى ايجاب واحد من أحدهم وقبول من كل واحد من الآخرين.

وقد تعرض سيدنا الأستاذ[١] الى عقد الشركة واعتبره عقداً جائزاً. وعقد للشركة كتاباً فقهياً مستقلاً. بينما نرى المحقق الحلي[٢] قد عقد لها كتاباً الا انه لم يتعرض لها كعقد مستقل.

ولعل الأقرب ما ذهب اليه المحقق الحلي... لوضوح: ان الشركة في المال انما تحدث بالخلط. واما اذا لم يخلط لم يؤثر عقد الشركة في الحكم باشتراكه بين الأطراف. كما ان مثل هذا العقد ليس له تعرض في الكتاب ولا السنة. نعم لا يبعد ان يكون مسلماً فقهياً. وهذا هو دليله الرئيسي. واذا تم لزم القول بالحكم باشتراك المال بمجرد العقد وان لم يخلط. وتمام الكلام في الفقه.

السبب الرابع للشركة: المزج او الخلط

وقد اشترط الفقهاء في المالين المختلطين امكانية الخلط عرفاً: بأن يكون المالان متعددي الأجزاء ومتشابهة في نفس الوقت كالدراهم والدنانير والحبوب عموماً وتكون مما ينقل. لوضوح ان المزج فيما لا ينقل ممتنع عادة.

فمتى اختلط مالان بهذه الشرائط عمداً او سهواً او عدواناً او بفعل سبب

---

[١] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٤.
[٢] الشرائع: ج ٢. ص ١٠.

طبيعي، حصلت الشركة فيه على أي حال. اذا كان الخلط بحيث لا يتميز فيه المالان عرفاً.

واما الأموال التي تتميز كمزج السائل بالجامد، او الحبات الكبيرة بالصغيرة او الحنطة بالشعير الى غير ذلك، فلا يحدث فيها شركة.

وما لا يكون المزج سبباً للشركة فيها، فان سببها فيه أحد أمرين:

الأمر الأول: عقد الشركة ان قلنا بتأثيره بنقل الملكية وحصول الشركة بدون الحاجة الى المزج.

الأمر الثاني: الاختلاط بينهما والجهل في العائدية او الملكية. كما احتمله عدد من الفقهاء بأنه سبب للشركة. فان تم دليله، كان سبباً آخر غير الخمسة التي نتحدث عنها.

فمثلاً: ان الخلط بين حيوانين او ثوبين او عبدين، مما لا معنى له. ولكن اذا أصبح الحال بحيث جهلنا بعائدية أي منهما الى مالكه، كان هذ سبباً كافياً للشركة في نظرهم. كما لو كان هناك ثوبان او بطانيتان مثلاً متشابهان تماماً وقلبناهما عدداً من المرات. فقد يختلط الأمر علينا بعد ذلك في عائدية أي منهما لمالكه.

فاذا حصل هذا الخلط صدفة في أي مالين حتى في غير المنقول حصلت الشركة. الا ان هذا القول الفقهي مخالف للاحتياط، ومع حصوله لابد من التحلل الشرعي بين المالكين بشكل من الأشكال.

السبب الخامس: الحيازة

ويراد بها حيازة المباحات العامة كالشجر بالغابات والصخر في الصحارى والمعادن. ويمكن تحقق الشركة بسبب الحيازة بأحد شكلين:

الشكل الأول: ان يشترك اثنان في حيازة شيء واحد. كما لو قطع اثنان جذع شجرة او اصطادا حيواناً بحيث أثر عمل كل منهما بالسيطرة عليه فيكون الناتج مشتركاً بينهما. اما لو حاز كل واحد منهما لنفسه لم تحصل الشركة الا ببعض

الأسباب السابقة.

والظاهر أن نسبة العمل المبذول في الحيازة ملغى عرفاً وفقهياً، وانما تكون نسبة الملكية بعدد الأفراد المشتركين. فلو عمل اثنان وكان عمل أحدهما وتأثيره اكبر من الآخر أمكن القول فقهياً بتساوي الملكية بينهما لتعذر معرفة النسبة ما بين العملين كثلثين او ثلاثة أرباع مثلاً.

وقد يقال: انه يمكن أخذ النسبة بالنظر الى الزمان. فلو عمل هذا ساعة وعمل الآخر ساعتين كان عمل أحدهما ضعف الآخر كما هو واضح. وهذا صحيح بدوياً الا انه يشترط الا يكون العمل الأخير مستنداً الى أحدهما فقط كما هو الغالب. فلو عمل شخص في قطع جذع شجرة ساعتين وعمل آخر في اكمال القطع ساعة كان هو الحائز وينبغي القول فقهياً بملكيته وعليه أجرة العمل للأول. ويمكن القول بأن أغلب أشكال التقسيم في الزمان يكون كذلك. ومن الصعب ان نتصور حفظ الشركة مع وجود هذا التقسيم.

الشكل الثاني: لحصول الشركة بالحيازة.

ان يعمل شخص واحد بنية الحيازة له ولغيره فيدخل المال في ملكيتهما معاً.

وهذا متوقف فقهياً على حصول الوكالة او التخويل من قبل الشخص الآخر مجاناً او بأجرة. واما اذا لم يكن العامل مخولاً عن غيره دخل كل ما يحوزه في ملكه سواء قصد نفسه او قصدالغير او قصد الاشتراك.

وهذا السبب جار في سائر المباحات العامة سواء كانت حيازتها بالقطع والأخذ كالمعادن او بالغوص كموجودات البحر او بالصيد كالحيوانات او بالاحياء كالأراضي الموات او القفراء من حيث ان **(من أحيا أرضاً فهي له)**[1] فلو أحيا أرضاً بقصد الاشتراك بينه وبين غيره وكان مخولاً في ذلك صح القصد وحصلت الشركة. وكذلك لو حاز او أحيا بقصد غيره صرفاً، واحداً كان او أكثر وكان مخولاً من الجميع.

---

[1] [الكافي: ج ٥. باب في إحياء الأرض الموات. الحديث ٦].

فما ذكره المحقق الحلي[١] من ان قصد الحيازة للغير غير نافذ وانما يدخل المال في ملك الحائز. مختص بما اذا لم يكن له تخويل او وكالة ممن يحوز له. فان الذوق الشرعي العام يقتضي عدم دخول المال في ملك شخص رغماً عليه ما عدا ما خرج بالدليل. فاذا قيل بنفوذ الحيازة بدون تخويل كان هذا من التسبيب الى الملكية بدون اذن المالك.

أحكام الشركة:

يتصف المال المشترك بعدة أحكام يمكن ان نوجزها بالفقرات التالية:

الفقرة الأولى: ذكر سيدنا الأستاذ[٢] ان عقد الشركة عقد جائز فيجوز لكل من المتعاقدين فسخه.

وهذا الحكم ان ثبت بالاجماع فهو المطلوب والا فلا دليل عليه من الكتاب والسنة ومقتضى القواعد الأولية هو لزوم المعاملات على العموم بما فيها عقد الشركة.

الفقرة الثانية: قال سيدنا الأستاذ[٣] ان عقد الشركة ينفسخ بعروض الموت او الجنون او الحجر بفلس او سفه لأحد الشريكين.

وهذا الحكم كسابقه ان ثبت بالاجماع فهو المطلوب والا فمقتضى الاستصحاب بقاء صحة العقد الى ما بعد عروض هذه العوارض. ففي صورة الموت يكون الشريك هو الوارث. وفي صورة الولاية بالجنون والحجر يكون التصرف للولي. وبقية الكلام في الفقه.

الفقرة الثالثة: ان الربح والخسران يكون بمقدار المال المشترك. وهذا واضح عرفاً وشرعاً ولا يمكن تغييره فيما اذا كان سبب الشركة غير عقد الشركة من

---

[١] الشرائع: ج ٢. ص ١١٣.

[٢] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٤.

[٣] المصدر والصفحة.

الأسباب السابقة فان تنازل الشريك عن بعض حصته في مثل ذلك كان هبة مجددة. نعم يمكن تغيير هذه النسبة بعقد الشركة نفسه فلو اشترطا فيه مخالفة ملكية الربح لملكية المال كان ذلك نافذاً والمفروض التعاقد برضى الطرفين. كما لو كان المال مناصفة واشترطا ان يكون ثلاثة أرباع الربح لواحد معين منهما او كل الربح له.

الفقرة الرابعة: لو اشترط أحد الشريكين على شريكه عدم الخسارة عليه جاز فيما اذا كان السبب هو عقد الشركة. ومثله لو اشترط قلة نسبة الخسارة عن نسبة ملكية المال. كما لو كانت الملكية هي النصف والخسارة هي الربع.

الفقرة الخامسة: لا يجوز تصرف أحد الشريكين بالمال المشترك الا بإذن شريكه مهما كان سبب الشركة من الأسباب السابقة. وذلك لأنه يتضمن التصرف بمال الغير بغير اذنه لأن أحد الشريكين وان كان له حصة في المال. الا ان للآخر حصة فيه أيضاً وله حق أن لا يأذن بالتصرف في حصته.

ومن نتائج ذلك فقهياً عدم جواز وطيء الجارية المشتركة الا بإذن الشريك. ومن نتائجه ان أحد الشريكين لو باع المال المشترك او اشترى به كان البيع في حصته أصيلاً وفي حصة الآخر فضولياً يحتاج الى الاجازة.

الفقرة السادسة: الشريك المأذون بالتصرف أمين على المال، لا يضمن الا بالتعدي والتفريط. فان تعدى او فرط ضمن لشريكه او شركائه البدل. ولا يجوز للشريك التصرف الا بمقدار الاذن، فلو زاد فيه كان تعدياً او تفريطاً فان أدى ذلك الى النقصان او التلف، ضمن.

الفقرة السابعة: ان لأحد الشريكين الأخذ بالشفعة ولهذا المعنى كتاب مستقل من الكتب الفقهية يأتي الحديث عنه. غير ان فكرته باختصار: ان أحد الشريكين لو أراد بيع حصته من المال كما لو كان بستاناً او داراً فشريكه أحق بشرائه من غيره. والفتوى المشهورة على انه حتى لو باع الشريك كان للآخر حق الشفعة بأن يقول شفعت في هذا البيع فيبطل البيع لغيره وتنتقل حصة شريكه اليه بنفس القيمة التي باع فيها، على كلام سوف يأتي في محله.

الفقرة الثامنة: ذكر المحقق الحلي[1] ان المشترك قد يكون عيناً وقد يكون منفعة وقد يكون حقاً.

فان أراد بالاشتراك في الحق ما كان تابعاً للملك فلا اشكال فيه الا انه لا يكون مستقلاً وانما هو فرع على الملكية.

مثال ذلك ما لو كان مالاً مشتركاً بين اثنين وباعاه بخيار الفسخ فيكون حق الخيار مشتركاً بينهما. وكذلك لو كان المال مشتركاً بين ثلاثة مثلاً وأراد أحدهم البيع فيكون حق الشفعة مشتركاً بينهما الى غير ذلك من الحقوق. الا ان هذه الحقوق تابعة للملكية وليست مستقلة عنها.

ولا يتصور عرفاً وفقهياً الاشتراك في الحق اذا كان مستقلاً عن الملكية الا في حق الاختصاص والذي أشرنا الى امكان الاشتراك فيه على حد الاشتراك في الملكية غير انه من جنسها ويعتبر وجوداً ضعيفاً لها في ما لا يمكن صدق الملكية عليه كالخمر والخنزير.

القسمة:

قد تحصل المصلحة للشريكين في تقسيم المال بينهما فيأخذ كل منهما حصته او مقدار حصته.

وقال عنها المحقق الحلي[2] ان القسمة هي تمييز الحق من غيره وليست بيعاً سواء كان فيها رد او لم يكن. ولا تصح الا باتفاق الشركاء.

ونتحدث عن ذلك ضمن أمور:

الأمر الأول: انه قد يدعى فقهياً ان القسمة تتضمن البيع.

وتقريبه: اننا لو قسمنا المال المشترك بأي صورة بقيت كلتا الحصتين او كل الحصص مشتركة ما بين الشركاء ولا يمكن التخلص من ذلك الا بالبيع: وذلك بأن

---

[1] الشرايع: [ج ٢]. ص ١٠٩.

[2] المصدر: ج ٢. ص ١١٢.

يعتبر كل شريك ما يملكه من المال الذي وصل الى صاحبه بالتقسيم مقابلاً لما يملكه صاحبه من المال الذي وصل اليه بالتقسيم. فيكون كل منهما قد باع حصته بحصة صاحبه لكي يصفو ما عنده خالصاً في ملكيته.

غير ان هذا الوجه الفقهي لا يصح لعدة مناقشات نذكر أهمها وهو الذي يتضمن حل هذه الشبهة وهو الذي اختاره المحقق الحلي حين قال كما سمعناه: ان القسمة: تمييز أحد الحقين وليست بيعاً.

وتقريب ذلك: ان النسبة المشتركة كالنصف مثلاً لها مصداقان او شكلان من الوجود:

الشكل الأول: الوجود بشكل مشاع او بصورة الكسر العشري او الكلي ما شئت فعبر.

الشكل الثاني: الوجود بشكل منقسم ومفروز بالخارج بحيث نقول ان هذا غير ذاك ونرى ان أحدهما معزول عن الآخر.

فاذا تمت القسمة حصل الشكل الثاني من الوجود وبحصوله يمكن عرفاً تطبيق هذا الشكل على الشكل الأول بأن نقول لأحد الشريكين ان النصف الكلي الذي كنت تملكه هو هذا النصف الموجود أمامك الآن فهو من تطبيق المصداق على المفهوم بدون حاجة الى بيع.

وبتعبير آخر ان القسمة اذا كانت حجة شرعاً أنتجت هذه النتيجة التي قلناها ولم يعد النصف الواصل الى الشريك مشتركاً بدوره بينهما. الأمر الذي يجعلنا فقهياً في غنى عن عملية البيع.

الأمر الثاني: ان القسمة، قد تحتاج الى الرد أحياناً، كما أشار المحقق، فيما سمعناه.

حيث قال الفقهاء[1]: انه لابد في القسمة من تعديل السهام، يعني تقسيمها بالعدالة قبل توزيعها بين الشركاء، وذلك لا يكون بالقيمة. وذلك بنسبة قيمة المجموع

---

[1] [انظر مسالك الأفهام: ج ١٤. ص ٤٠ وما بعدها. مجمع الفائدة للمحقق الأردبيلي: ج ١٠. ص ٢١٨ وما بعدها].

الى قيمة الجزء. وتعديل القيمة قد يتساوى مع تعديل الأجزاء وقد لا يتساوى. لأن ذلك يكون على أشكال ثلاثة:

الشكل الأول: التعديل بحسب الأجزاء والكمية، كيلاً او وزناً او عداً او مساحة. وتسمى قسمة (افراز) وهي جارية في كل مجموعة تكون أجزاؤها متساوية عرفاً كالسوائل والحبوب وكثير من أشكال القماش وغيرها.

وهنا تكون قيمة نسبة المجموع الى الجزء، كنسبة نفس المجموع الى الجزء. يعني كما ان الجزء هو نصف المجموع مثلاً، كذلك قيمته هو نصف قيمته.

الشكل الثاني: القسمة بحسب القيمة والمالية. بدون النظر الى الأجزاء. فان المهم هو التساوي في المالية كما قلنا لا التساوي في الأجزاء. وهذه القسمة تكون في القيميات كالحيوانات والعبيد والعقارات، وتسمى قسمة (التعديل). كما لو اشترك اثنان في ثلاثة أغنام الا ان قيمة اثنين منها يساوي قيمة واحدة فيُدفع الواحد الى أحد الشريكين والاثنين الى الآخر. لأن المهم التساوي في القيمة لا في الأجزاء كما قلنا.

الشكل الثالث: انه قد يستدعي التساوي في القيمة ارجاع بدل بعض ما وصل الى الشريك. وتسمى قسمة (الرد) وهو الذي أشار اليه المحقق. كما اذا كان عبدان مشتركان بين اثنين قيمة أحدهما عشرة وقيمة الآخر تسعة. ولا يمكن ان نقطع من أحدهما قطعة لنردها على الشريك. فنرجع الى المالية، فاذا دفعنا العبد الأرخص مع نصف دينار الى أحد الشريكين، فقد تساوت المالية.

فاذا عرفنا قسمة الرد، فمراد المحقق الحلي ان القسمة ليست بيعاً سواء كان فيها رد ام لا. لدفع الاحتمال الفقهي: ان القسمة اذا كان فيها رد كانت بيعاً، بعنوان: اننا اشترينا الجزء الموجود في أحد القسمين بالرد، او بالدينار الذي دفعناه في المثال. وجوابه باختصار: ان هذا الدينار انما دفعناه باعتبار التساوي او التعديل في القسمة لا باعتبار البيع.

ومن أمثلة قسمة الرد: ان ثلاثة كانوا مشتركين في عبدين او حيوانين، بحيث لا يمكن ان تقسم أجسامها. ولا يجب بيعها وقسمة الثمن. اذن ندفع الحيوانين لاثنين منهما ونرد من كل منهما نصف حصة الشريك الثالث.

الأمر الثالث: ان القسمة اذا لم تكن بيعاً، لا يشملها حكم البيع بكل أقسامه، بما فيها أحكام الخيار والصرف والسلم والربا وغيرها.

الأمر الرابع: سمعنا من المحقق: ان القسمة لا تصح الا باتفاق الشركاء. فقد يقال: ان القسمة هنا أصبحت عقداً مستقلاً كالشركة نفسها. فكما ان العقد أوجب الاشتراك في المال كذلك هو الذي يوجب فضها. اذ لولا الحجية الشرعية للتقسيم، للزم بقاء كل الحصص التي تصل الى الشركاء مشتركة بدورها. ولا يكون حجة الا العقد.

وهذا كلام جيد في الناحية الشكلية الا انه غير محتمل فقهياً . للتسالم بعدم اعتبار العقد هنا. بل يكفي في حجية القسمة مجرد اتفاق كل الشركاء عليها وقناعتهم بها.

الأمر الخامس: قد يلزم في التقسيم نقصان قيمة القسمين عن قيمة المجموع كالأحجار الكريمة، فان قسمتها تذهب بكثير من قيمتها، وكذلك كثير من أشكال الأثاث والمفروشات والملابس وغيرها. بل قد لا يبقى لها قيمة أصلاً او تكون قيمتها تافهة تماماً.

ونقصان القيمة قد يكون كثيراً، وقد يكون قليلاً، فان كان قليلاً بحيث لا يعتد به عرفاً، جازت القسمة. والا فلا يبعد القول بحرمتها لأن فيها تبذيراً محرماً. ومعه يمكن التوصل الى القسمة بأحد شكلين:

أولاً: ان يباع الثوب ـ مثلاً ـ وتقسم قيمته بين الشريكين او الشركاء.

ثانياً: اعتماد قسمة الرد، وذلك باعطاء أحد الشريكين الثوب. ويعطي الشريك نصف قيمته الى الآخر. ولابد ان يتفقا عندئذ على من يأخذ الثوب ومن يأخذ القيمة، فان اختلفا كان الأمر على ما سنقوله في الأمر الآتي.

الأمر السادس: اذا طلب أحد الشريكين او أحد الشركاء القسمة، وامتنع الآخر. فان كان امتناعه عن ضرر او ضرورة. بمعنى ان القسمة تضره، ولا يضر البقاء على الشركة صاحبه...... لم يكن لصاحبه اجباره على القسمة.

وإن لم يكن كذلك، او كان البقاء على الشركة مما يضر طالب القسمة،

وامتنع الآخر عنها. أمكن رجوع طالب القسمة الى الحاكم العادل، فانه ولي الممتنع ليجبر الممتنع على القسمة، او القيام بها بالولاية عنه.

وهنا ينبغي الالتفات الى اننا عرفنا ان الشركة قد تحدث بالعقد وقد تحدث بالخلط. وهذان السببان قد يوجدان معاً وقد ينفصلان.

والمهم في القسمة هو ما اذا حصل الخلط. سواء كان هناك عقد ام لم يكن. واما لو كان المال مشتركاً بسبب العقد ولكن لم يحصل فيه الخلط فعندئذ يكفي في القسمة فسخ الشركة التي عرفنا انها عقد جائز يمكن فسخه لأي من الشركاء. فاذا فسخ كان ذلك حجة كافية في تبدل الملكية ورجوع كل مال الى صاحبه الأصلي. والمفروض انه لم يختلط سلفاً. وفي مثله لا حاجة الى الرجوع الى الحاكم العادل، كما هو معلوم. بل يكون الشريك مجبراً شرعاً على التسليم بالنتيجة أعني القسمة.

الأمر السابع: كما يمكن وجود الشركة بين ملكين او اختصاصين وهو ما تكلمنا عنه الى الآن... يمكن وجودها بأشكال أخرى، يكون غالبها مشمولاً لأساليب القسمة السابقة:

أولاً: الاشتراك بين الملك والوقف. كما لو كان شيء واحد جزء منه وقفاً وجزء منه ملكاً.

ثانياً: الاشتراك بين الوقف وحق الاختصاص، كما لو كان شيء واحد جزء منه وقفاً وجزء منه مختصاً. ويتحقق ذلك بأحد الكلاب الأربعة النافعة عرفاً ويجوز بيعها شرعاً، ويجوز وقفها على الأقوى. فلو وقف نصف الكلب كان كذلك.

ثالثاً: الاشتراك بين وقفين، كما لو كان شيء واحد مشترك بين اثنين، فوقف كل واحد حصته على جهة تختلف عن الآخر. أحدهما للفقراء والآخر للعلماء مثلاً.

رابعاً: الاشتراك بين الحرية والرِقّية، كما في العبد المكاتب المطلق اذا أدى بعض مال الكتابة.

خامساً: الاشتراك بين الملك (الطلق) والرهن، كما لو وضع أحد الشريكين في الملك حصته رهناً على دين في ذمته.

سادساً: الاشتراك بين الملك والاباحة، كما لو أباح أحد الشريكين للآخر التصرف في حصته.

سابعاً: الاشتراك بين الملك والزواج، كما لو زوج أحد الشريكين في الأَمة شريكه الآخر من حصته بالأَمة. ولا يبعد نفوذ هذا الزواج وان كان بعيداً عن الارتكاز الفقهي الى غير ذلك من الأقسام المتصورة.

فصل
الشركة العامة

وهو الحق الذي يكون للعديدين الاستفادة منه في موارد عديدة او قل: في أعيان كثيرة. فان هذه الأعيان اما ان تسبق عليها الملكية او لم تسبق عليها ملكية معروفة.

فان لم تسبق عليها ملكية معروفة، يعني وان كان شيء منها قد يكون مملوكاً في القدم. وهذا الاحتمال وارد في الأراضي عموماً، الا انه لا أهمية له فقهياً، فان ﴿الْأَرض لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[1].

ومثال ذلك الأنهار والبحار والقفار والغابات، والمزروعات غير المملوكة سواء كانت أشجاراً او نباتاً صغاراً كالحشيش ومنها عيون الماء والمستنقعات والغدران والمعادن الظاهرة على وجه الأرض، كالملح الموجود في الأرض غير المملوكة. او المعادن الباطنة في الأرض، غير المستخرجة بعد. او المعادن الموجودة في قاع البحار او موجودات البحار من نبات وحيوان. ويشملها جميعاً اسم (المباحات العامة) بالاصطلاح الفقهي.

واما ما سبقت عليه ملكية معروفة، ولكنه أصبح بعدها من المشتركات او أصبح كذلك بسبب ملكية مجاورة كما سنقول ويجمعها وجود الملكية اجمالاً في البين. فهي تنقسم الى أقسام:

القسم الأول: ما أصبح متعلقاً للحق العام بمعاملة معينة، كالأوقاف العامة والمساجد.

---

[1] [سورة الاعراف: الآية ١٢٨].

القسم الثاني: ما أصبح كذلك باعتبار الاعراض، الذي قلنا انه مخرج عن الملكية. وهذا قد يكون في المنقول. وقد يكون في الأرض اذا أهملها صاحبها حتى اندرست. وكذلك الأرض المملوكة التي يدخلها مالكها في الطريق العام اختياراً.

القسم الثالث: ما أصبح طريقاً عاماً رغماً على صاحبه. كالبيوت التي يجرفها السيل. او تهدمها الدولة فتجعلها شوارع.

القسم الرابع: الماء والكلأ والنار المملوك، ولكنها زادت عن حاجة صاحبها بوضوح. فيتعلق بها الحق العام.

القسم الخامس: الطريق غير السالك (دريبة) ويكون حوله بيوت، يتعلق بها حقوق الساكنين عموماً، وهذا الدرب وان لم يكن مملوكاً الا انه مجاور للأملاك.

القسم السادس: ما يسمى بالحريم فقهياً من الشوارع العامة، فان الحق العام متعلق به للمرور فيه، والحق الخاص متعلق به بعدم الاعتداء على الأرض او الدار المجاورة له. وقد أفتى السيد الأستاذ بوجوبه[1]، طبقاً لظاهر بعض الروايات.

فهذه فكرة اجمالية عن المشتركات العامة. وليس منها الحمامات العامة والمدارس ونحوها، مما لا يكون وقفاً عاماً. فانها مملوكة لأصحابها، وانما جعلها أصحابها ممراً للناس باعتبار مصلحتهم التجارية، ولهم المنع عنها متى شاؤوا.

كما انه ليس منها الوقف الخاص، لوضوح انه خاص بأناس محددين وليس عاماً.

هذا، ونحن لا ينبغي لنا في هذا الكتاب ان ندخل في كل التفاصيل الفقهية لهذه الأمور جميعاً. وانما نختار الأهم فالأهم، ونذر الباقي للفقه. ونذكر ما نختاره ضمن العناوين التالية:

بعض أحكام الأراضي:

تنقسم الأراضي من حيث الملكية الى أقسام:

القسم الأول: الأراضي الموات بالأصل، أي في التاريخ المعروف كالبراري

---

[1] [منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٥٣. المسألة ٧١١ وما بعدها].

والقفار والجبال. وهي في أصل الشريعة من الأنفال، قال سبحانه ﴿يَسْأَلونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[١]. وقد ورد[٢] ان ما كان لله ورسوله فهو للامام. وقد أعطى أئمتنا المعصومون سلام الله عليهم اجازة الاحياء والملكية لأي أحد مسلماً كان او كافراً. ويكفي فيه صدق الاحياء عرفاً، وان هذه الأرض يظهر عليها آثار العمل وغير مهملة تماماً.

كما ان هذه الأرض يمكن ملكيتها بالحيازة، وحيازة الأرض يكون بادخالها تحت اليد والسيطرة.

لا يراد بذلك كل سيطرة، وانما السيطرة للاستفادة التجارية الفعلية او بالتحجير، غير ان الفقهاء أفتوا ان هذه الأسباب لا تنتج الملكية التامة وانما تنتج حق الاختصاص.

ولا فرق في هذه الأحكام بين الأراضي الكبيرة والصغيرة، ما دام الفرد قائماً بحقها وحق الأحكام الشرعية.

القسم الثاني: الأراضي المحياة حال الفتح الاسلامي. كما لو كانت يومئذ بستاناً او داراً او أي شيء آخر. بل وحتى لو كانت مرفقاً عاماً كالشوارع والكنائس والمقابر والمزابل. فانها جميعاً لها حكم واحد وهو: انه منذ ذلك الحين دخلت هذه الأرض في ملك الأمة الاسلامية بكل أفرادها السابقين والحاضرين واللاحقين الى يوم القيامة. كما دل على ذلك الدليل المعتبر. ولا يملكها أحد بعينه. وانما اذا لم تكن الأرض تحت حيازة أحد، فمن حق أي فرد البناء او الزرع فيها، على ان لا تدخل الأرض في ملكه ولا تذهب ميراثاً بعد موته. وانما يملك الفرد فقط ما أحدثه على الأرض من بناء او زرع.

وينبغي الالماع الى ان المراد بالأراضي المحياة حال الفتح، المحياة بالعمل البشري، كما مثلنا، دون ما كانت محياة احياءاً طبيعياً كالغابات والأحراش التي يأتي حكمها.

---

[١] [سورة الأنفال: الآية ١].

[٢] [الوسائل: ج ٦. كتاب الخمس. أبواب الأنفال. الباب ١. الحديث ١٢. وأحاديث عدة في الباب].

القسم الثالث: الأراضي المحياة طبيعياً. وهي أيضاً من الأنفال. ولا دليل على اندراجه في حكم القسم الثاني. كما ان القسم الأول ليس مندرجاً فيه حتماً من الناحية الفقهية.

وانما السؤال الفقهي قد يُعرض: بأن الدليل القائل[١]: من أحيا أرضاً فهي له...... كيف يكون شاملاً لهذا القسم وهي محياة بالأصل؟

وجواب ذلك يكون بأحد وجوه:

الوجه الأول: امكان احياء الأرض المحياة، حتى وان أحياها بالزراعة. فاما ان يزرع فيها زرعاً جديداً او ان يعتني بالزرع الموجود عناية جدية تجارية.

الوجه الثاني: امكان احياء هذه الأرض بغير الزراعة كجعلها داراً او مصنعاً.

الوجه الثالث: الاكتفاء بالحيازة كسبب للملكية. بعد ان يرى الفقيه اختصاص الدليل المشار اليه بالأرض الموات. فتكون الأرض المحياة طبيعياً مشمولة لدليل الملك بالحيازة. كما مال اليه سيدنا الأستاذ[٢].

غير انه يمكن المناقشة فيه، من حيث انصراف قوله[٣]: من حاز ملك. الى المنقولات دون الأراضي. مع وضوح خروج الأرض عنه لاندراجها بدليل الاحياء، الدال على عدم كفاية الحيازة. وهو شامل باطلاقه للموات والمحيا. وليس علينا الآن الاستمرار بالمناقشة.

الوجه الرابع: التحجير الذي قلنا بكفايته في الأرض الموات. وهو ممكن أيضاً بالنسبة الى الأراضي المحياة أيضاً، مع انتاجه لنفس النتيجة وهي حق الاختصاص دون الملك.

غير ان حق الاختصاص هنا لا يختلف عن الملكية، من حيث جواز البيع والرهن والوقف وغير ذلك من المعاملات.

---

[١] [الكافي: ج ٥. باب في إحياء الأرض الموات. الحديث ٦].

[٢] منهاج الصالحين: ج ٢. ص٧٢.

[٣] [انظر مستمسك العروة: ج ١٢. ص ١٢٤. مصباح الفقاهة. تقريرات أبحاث الخوئي لمحمد علي التوحيدي: ج ٢. ص ٦].

القسم الرابع: أراضي الصلح. وهي الأراضي التي كانت مملوكة حال الفتح الاسلامي. وقد دخلت الأرض وأهلها في حكم الاسلام بدون حرب، بل بالصلح. وكان من جملة شروط الصلح ان تبقى الأراضي المملوكة في ملك أصحابها.

فهذه أراضي مملوكة ملكية خاصة، ولا تدخل في معنى الشركة العامة.

الشوارع:

وبمعنى أوسع كل مملوك، خرب بدون رغبة صاحبه او أصحابه أياً كان السبب كالحرق او الغرق او الدخول في شارع بأمر الدولة او أي سبب آخر.

فهنا يجب ان ننظر الى أربع مستويات:

المستوى الأول: مستوى الملك الذي زال: هل كان ملكاً عادياً. او وقفاً خاصاً او وقفاً عاماً او مسجداً.

المستوى الثاني: ان الأرض التي كان عليها ذلك الملك، هل هي في أصلها وتاريخها السابق من الأراضي الموات المحياة او من الأراضي العامرة حال الفتح. وأثره الفقهي هو التساؤل عن انها أرض مملوكة لصاحبها او للأمة الاسلامية كما أشرنا في العنوان السابق.

المستوى الثالث: ان الاحياء في أصله او قل: ان التصرف في الأرض هل كان بأموال مملوكة او مجهولة المالك او حق الامام او زكاة او حق السادة او أي شيء آخر.

المستوى الرابع: ان الفرد ـ لو كان مالكاً ـ فماذا يكون وجدانه بعد الانهدام هل هو متمسك بملكه راغب فيه. او معرض عنه او انه هالك لا نستطيع ان نسأله ولا نعرف له ورثة.

واذا ضربنا بعض هذه الاحتمالات ببعض، تصعد الأرقام الى عدد مهم، غير انه ليس كل واحد منها له حكم، بل كل مجموعة منها له حكم مستقل عن المجموعة الأخرى. كما سيتضح من الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: ان كانت الأرض من المحياة حال الفتح وملك للأمة الاسلامية، ولم يبق بعد الانهدام الا الأرض. فلا حق لصاحب الملك بها، ويجوز استعمالها لسائر المسلمين بأي شكل من أشكال الانتفاع.

الفقرة الثانية: ان كانت الأرض لكافر غير ذمي. فالحكم كالفقرة الأولى تماماً.

الفقرة الثالثة: ان كان المالك موجوداً بعد الانهدام وقد حصل اعراضه عن الأرض، ولو باعتبار تعويض الدولة له عن ملكه. والاعراض مخرج عن الملك، فيكون الحكم كما ذكرنا في الفقرتين السابقتين.

الفقرة الرابعة: اذا كانت الأرض محياة حال الفتح، فانها تعود الى حكمها الأول، وان كان البناء او الملك عليها، وقفاً عاماً او خاصاً او مسجداً او أي شيء آخر.

الفقرة الخامسة: اذا كانت الأرض من الموات بالأصل المحياة بالأموال العامة، فيبقى حكمها حكم المال الذي تم احياؤها به. من حق الامام او مجهول المالك او الزكاة او غيرها. الا اذا اندرست تماماً وخفي أثرها أعني أثر الملك عليها. فيكون حكمها حكم الفقرات السابقة.

الفقرة السادسة: اذا أخذ السيل الملك ومات أهله معه، ولم نعرف لهم ورثة، فان اندرست الأرض تماماً، فحكمها كالسابق. وان لم تندرس وبقي الأثر، فأمرها راجع الى الحاكم العادل.

الفقرة السابعة: اذا كان الوقف العام او المسجد على أرض محياة وكانت موات بالأصل. وانهدم، فاما ان تندرس او لا، وكلا الشكلين ذكرنا حكمها في الفقرة السابقة.

الفقرة الثامنة: ان كان الملك المنهدم اعتيادياً على أرض محياة بعد ان كانت مواتاً. وهي ملك لشخص موجود، او ورثته موجودون وهو غير معرض عن ملكه. فان لم تندرس، بقيت في ملكه ولا يجوز لأحد التعدي عليها او المرور فيها الا باذنه. وان اندرست كان له فيها حق الاختصاص، ولا يبعد ان يكون أحق باحيائها من غيره. فان أكره على الترك، لم يجز للآخرين التصرف الا باذنه أيضاً.

لا فرق بين ما وقع في شارع او في غيره، وان لم يمكن الاستئذان كان أمرها الى الولي العادل.

تاريخ الأرض:

اتضح من هذه الفقرات، ان المهم هو التعرف على تاريخ الأرض، هل هي عامرة حال الفتح او ميتة او ممن أسلم أهلها عليها طوعاً او من أراضي الصلح. من حيث ان الأولى ملك للأمة الاسلامية والباقي ملك لأصحابها، الا اذا كان الشرط في الصلح ـ في القسم الأخير ـ على غير ذلك، فيتبع الشرط، الا أن هذا لم يثبت عملياً في أي تاريخ.

فالمهم هو تشخيص ان الأرض هل هي محياة حال الفتح او لا. وينبغي أن يكون واضحاً للقارئ الكريم ان كل مدينة كانت قائمة وموجودة حال الفتح الاسلامي، ونريد به الفتح العسكري الذي يتم سقوط المدينة بسببه بأيدي الجيش المسلم يومئذ فكل مدينة موجودة يومئذ فهي محياة حال الفتح.

يتبع ذلك كل البساتين والرساتيق[1] التي كانت يومئذ. وكذلك كل الأماكن القليلة المحياة خلال البرية. الا ان هذا مما لا يمكن اثباته تاريخياً. فما علينا الا ان نبحث عن وجود المدن وضواحيها يومئذ.

ومن الواضح تاريخياً ان الفتح الاسلامي شمل منطقة واسعة جداً من الشرق بما في ذلك الجزيرة العربية والعراق والشام الكبرى بما فيها سوريا ولبنان والأردن وفلسطين. وشمل تركيا وايران وباكستان، وقسم مهم من الجمهوريات الجنوبية الأسيوية في الاتحاد السوفيتي السابق. فكل المدن التي كانت معمورة في ذلك الحين من هذه المناطق فهي من الأراضي المحياة حال الفتح.

بما فيها مكة المكرمة التي سقطت بيد جيش النبي ﷺ بالغزو العسكري. واما

---

[1] [جمع رستاق وهو فارسي معرب معناه السواد ويستعمل الرستاق في الناحية: طرف الاقليم. انظر مجمع البحرين: ج ٢. ص ١٧٤. لسان العرب: ج ١٠. ص ١١٦].

المدينة المنورة فقد أسلم عليها أهلها طوعاً. فلا تكون مشمولة لهذا الحكم. وانما تكون الأملاك فيها لأصحابها وورثتهم.

ومنه يتضح ان ما حاوله بعض أساتذتنا[1] من جعل هذه الأرض هي (أرض السواد)[2] وهي أرض ما بين النهرين في العراق. قابل للمناقشة بوضوح. لأن المدن والبساتين، كانت منتشرة في أرض السواد وغيرها، كما ان أرض السواد فيها ما هو بر أقفر يعني: موات فقهياً. والأرض الموات لا تكون مشمولة للحكم السابق.

هذا وينبغي الالماع الى ان الأراضي المحياة طبيعياً حال الفتح كالغابات والأحراش أيضاً غير مشمولة للحكم.

قال بعض أساتذتنا[3]: وعلى هذا الأساس، نصبح اليوم بحاجة الى معلومات تاريخية واسعة عن الأراضي الاسلامية ومدى عمرانها، لنستطيع ان نميز في ضوئها المواضع التي كانت عامرة وقت الفتح عن غيرها من المواضع المغمورة (الغامرة). ونظراً الى صعوبة توفر المعلومات الحاسمة بهذا الصدد، اكتفى كثير من الفقهاء بالظن. فكل أرض يغلب على الظن انها كانت معمورة حال الفتح الاسلامي نعتبرها ملكاً للمسلمين.

أقول: الاكتفاء بالظن على أساس القول بحجيته مع انعدام الدليل الشرعي المعتبر. اذ يصبح الظن حجة عندئذ. وهذا متفرع على القول بصحة وتمامية (دليل الانسداد) في علم الأصول، ولا مجال لبحثه الآن.

هذا ويمكن القول: انه مع عدم الدليل المعتبر يمكن إجراء القواعد الفقهية

---

[1] [انظر كتاب اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر: ص ٣٩٦].

[2] غير انه ورد (أرض السواد) في الأدلة موضوعاً لملكية الأمة الاسلامية. الا انه لا يشمل الا ما كان سواداً فعلاً آنئذ فيه وفي غيره بعد التجريد عن الخصوصية وامكان التعميم. والمقصود من السواد البساتين، وباللغة الفقهية: المحيا بالزرع. وبعد تعميمه الى كل أشكال الاحياء، يثبت موضوع الحكم. وتمام الكلام في الفقه.

[انظر الوسائل: ج ١٢. أبواب عقد البيع وشروطه. الباب ٢١. الحديث ٥].

[3] اقتصادنا: ج ٢. ص ٨٤.

الاعتيادية، حيث يجري استصحاب عدم الاحياء الى حين الفتح، المنتج لعدم كون الأرض ملكاً للأمة الاسلامية.

ولا يعارضه استصحاب تأخر الفتح عن الاحياء، لانه لا يثبت كونها محياة حال الفتح الا بالأصل المثبت.

واذا قلنا بالتعارض والتساقط أمكن المصير الى عمومات فوقية، مثل **﴿من أحيا أرضاً فهي له﴾**[١] او **﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾**[٢] الشامل للأرض نفسها عرفاً بطبيعة الحال.

حكم الدربية:

وهو الطريق السالك من أحد طرفيه دون الطرف الآخر. قال عنه السيد الأستاذ[٣]: انه ملك لأرباب الدور التي أبوابها مفتوحة اليه دون كل من كان حائط داره اليه. وهو مشترك بينهم من صدره الى ساقه وحكمه حكم سائر الأموال المشتركة. فلا يجوز لكل واحد منهم التصرف فيه بدون اذن الآخرين. نعم يجوز لكل منهم فتح باب آخر وسد الباب الأول.

أقول: وقصة الباب التي أشار اليها محل نظر في المسلك الفقهي التقليدي. اذ لو كان لأحدهم ان يغير بابه الى الخارج، يعني الى طرف فتحة الدربية، جاز. اما اذا أراد ان يغيرها الى الداخل لم يجز الا باذن أصحابها.

وأضاف السيد الأستاذ[٤]: لا يجوز لمن كان حائط داره الى الدربية فتح باب اليها للاستطراق الا باذن أربابها. نعم له فتح ثقبة وشباك فيها.

قالوا: ولا يجوز لأحد جعل راوشن (شناشيل) الا باذن الآخرين يعني من هم

---

[١] [الكافي: ج ٥. الباب في احياء أرض الموات. الحديث ٦].

[٢] [سورة البقرة: الآية ٢٩].

[٣] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٧٧.

[٤] المصدر والصفحة.

أدخل منه في الدربية، وهم الذين يمشون أكثر حتى يصلوا الى دورهم. لا يختلف في هذا الحكم من كان بابه الى الدرب او حائطه اليه.

ولنا على ذلك التعليق بعدة أمور:

الأمر الأول: لم يثبت فقهياً ملكية أهل الدور للدرب. كل ما في الموضوع انهم لهم حق الاختصاص او حق الانتفاع به. كما سنوضح في الأمر الآتي.

ولو كانت الأرض ملكاً لزم ذهابها ميراثاً. ولزم كون الدرب كله ملكاً لواحد فيما اذا كانت بابه فقط مفتوحة فيه. بحيث يستطيع ان يبني فيه بناء او يجعله بستاناً. وكذلك لو اتفق أهل الدربية على ذلك جاز. وكل ذلك غير محتمل فقهياً، اذن فالملكية غير صحيحة. ولا أقل من أصالة عدمها مع الشك في حصولها.

الأمر الثاني: ان الشارع الاسلامي لم يُرد لسكان الدربية أكثر من راحتهم وحرية مرورهم وقضاء حوائجهم المناسبة في الطريق كطريق، وهذا يكفي فيه حق الاختصاص. لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو نوع ضعيف من الملكية. لأن ذلك تترتب عليه آثار الملكية نفسها التي أشرنا الى بعضها. مما هو غير محتمل كما قلنا.

بل بمعنى انه لا يجوز لمن هو ساكن في خارج الدربية او من حائطه اليها، ان يزاحم هؤلاء في حياتهم وتصرفاتهم. كما لا يجوز ان يزاحم منهم الساكن قريباً من خارج الدربية (من فتحتها) من كان ساكناً الى داخلها، فيمنعه عن بعض تصرفاته.

وقد يمكن ان نستأنس بالحكم الشرعي القائل ان من له شجرة او نخلة في أرض غيره يكون له حق الاستطراق اليها. وهذا الحق لا يعني ان الطريق الذي لابد ان يمشي عليه يكون ملكه. فلو باعه صاحب الأرض تلك النخلة لم يلزم بيعه للطريق كما هو معلوم. نعم ليس له منعه من التصرفات العرفية تجاه النخلة.

اذن فمثل هذه الحقوق لا تعني الملكية.

الأمر الثالث: ينتج من ذلك: ان الدربية باقية على الاباحة العامة في أصل رقبتها، الا انها تختص بحقوق الساكنين الأمر الذي يجعلها مستقلة في الحكم عن سائر المباحات العامة، كما هو معلوم.

خذ اليك مثلاً: ان مدينة معينة كان لها طريق رئيسي يصعب تغييره جداً.

فمثل هذا الطريق يكون لأهل المدينة حق فيه، ولا يجوز لمن هو خارج المدينة مزاحمتهم فيه. والا كان مشمولاً للحديث[1]: **من أضر بطريق المسلمين فليس بمسلم.** فالحق الذي في الدربية يشبه هذا المعنى.

الأمر الرابع: من القرائن على عدم الملكية أيضاً: الحكم بأن الفرد الساكن لا يجوز ان يدخل بابه أكثر الا باذن الآخرين من الساكنين، بينما يجوز له ان يخرجها الى جانب فتحة الدربية.

وهنا يعني أمران:

أحدهما: ان الساكن لو كان مالكاً فهو مالك لنصف عرض الدربية بمقدار طول حائط داره عليها. ومعه ليس لأحد غيره من السكان حق في هذه المنطقة فلماذا لا يجوز له أن يُدخل بابه أكثر؟

فهذا دليل على ان الآخرين من الساكنين لهم حق في هذه البقعة بالذات، وان كانت في جوار داره. وهذا يعني انها ليست ملكه.

ثانيهما: انه لو أخرج بابه سقط حقه من مقدار الاستطراق السابق. ولو كان مالكاً للفسحة التي أمام داره لم يسقط حقه. ودليل حقه ان المشهور يفتي: بأنه لا يجوز له ارجاع بابه الى حاله الأول الا باذن الباقين ممن هو أدخل في الدربية منه.

الأمر الخامس: نتج مما قلناه: ان أي تصرف من أي انسان بشكل لا يزاحم او يمنع شيئاً من حقوق الساكنين وتصرفاتهم، لا مانع منه شرعاً. فلو دخل داخل في الدربية ليستريح في أحد جوانبها، لم يجب عليه دق الأبواب للاستئذان من أهل البيوت واحداً واحداً، او بمقدار ما هو عازم على استطراقه من الدربية.

وكذلك البائع المتجول يجوز له ان يقف في الدربية للبيع على أهلها، بدون ان يزعجهم بالضوضاء او يزاحم مرورهم. ولا يحتاج الى الاستئذان.

ولو فرض انه جاء أحدهم ضيف او أي قادم آخر، لم يجز له المشي في الدربية

---

[1] [لم أعثر على مضمون هذا الحديث في حدود المصادر المتوفرة. لكن ورد في الوسائل: ج ١٩. كتاب الديات. أبواب موجبات الضمان. الباب ٨. الحديث ٢. ما نصه: **من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن**].

الا بعد الاستئذان، تماماً كما لو كان في دار أي واحد من المسلمين. وهو غير محتمل فقهياً الى غير ذلك من الأمثلة.

الحريم:

قال السيد الأستاذ[1]: من أحيى أرضاً مواتاً تبعها حريمها بعد الاحياء. وحريم كل شيء: مقدار ما يتوقف عليه الانتفاع به. ولا يجوز لأحد أن يحيي هذا المقدار بدون رضا صاحبه.

فقد عرف الحريم بأنه: مقدار ما يتوقف عليه الانتفاع به. ورتب على ذلك فروعاً كثيرة لمختلف الأملاك كالدار والبئر والبستان وغيرها. ولنا على عبارته مناقشات يأتي المهم منها.

ويقع الحديث أولاً عن مفهوم الحريم وأخرى عن حكمه.

مفهوم الحريم:

قال ابن منظور[2]: الحريم ما حرم فلم يُمَسَّ والحريم: ما كان المحرمون يلقونه من الثياب فلا يلبسونه (يقصد: في حج الجاهلية). الأزهري: الحريم الذي حرم مسه فلا يداني منه.

وحرم مكة: معروف وهو حرم الله وحرم رسوله. والحرمان: مكة والمدينة. وأحرم القوم: دخلوا في الحرم. ورجل حرام داخل في الحرم. وكذلك الاثنان والجمع والمؤنث. وقد جمعه بعضهم على حُرام ومحرمون. والمُحرِم: الداخل في الشهر الحرام. الى آخر ما قال.

وتعريف الحريم هنا يلزم منه الدور كما قلنا في أمثاله لأنه استعمل مادة

---

(1) منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٦٨.

(2) لسان العرب: مادة: حرم. [ج ١٢. ص ١٢٠].

(حرم) في التعريف، مما ينتج ان من لا يفهم هذه المادة لا يعرف من التعريف شيئاً. وتبقى اللفظة المقصود تعريفها مجهولة له.

غير ان ما يستفاد من هذا التعريف من جهة أخرى، يعتبر شيئاً ذا بال بالنسبة الى مفهوم الحريم. وذلك ان الأصل فيه هو (الحرمة) او انه مأخوذ منها. وهي المنع والحَجْر، فاذا صار الشيء ممنوعاً من مسه او من الدنو اليه ـ كما قال اللغويون ـ فهو حريم. فهو فعيل بمعنى المفعول. يعني قد أوجدت فيه الحرمة وتلبسته واتصف بها.

وكأن هذا المعنى لا يختلف فيه المنقول وغير المنقول. غير ان المتعارف والأعم الأغلب جداً هو الحريم في غير المنقول، دون المنقول.

ومنه حرم او حريم مكة والمدينة المنورة، لأنه ذو أحكام خاصة في التحريم. وقد تكلمنا عنه في فصل خاص من هذا الكتاب. ومنه أيضاً الحريم الذي نتحدث عنه لما له من الأحكام الآتية.

وقد عبر السيد الأستاذ ـ كما سمعنا ـ: حريم كل شيء. وهو يريد: كل شيء مملوك غير منقول. فلو لم يكن مملوكاً او كان منقولاً فلا حريم له عادة.

كما أن عبارة كل شيء واسعة جداً تشمل جميع ما في الأرض والسماوات. وعبارات المفكرين يفترض فيها الدقة على أي حال.

وحسب فهمي فان الحريم له جانب أخلاقي وجانب اقتصادي:

اما الجانب الأخلاقي فهو الاحترام. ولا يعود احترام الأملاك الى ذاتها بل الى المالكين. فالتقيد بأمور معينة من قبل الناس تجاه أملاك الآخرين، شكل من أشكال الاحترام لها. ولذا نسب الحريم في الأخبار[1] الى المؤمن نفسه فضلاً عن أملاكه. وانه لا تجوز مضايقته لا في نفسه ولا في أملاكه. واذا لزم من التصرف في الحريم ايذاء المؤمن او احتقاره او اهانته او الاعتداء عليه، كان حراماً بضرورة الشرع بغض النظر عن فكرة الحريم.

---

[1] الوسائل: [ج ١٧]. أبواب احياء الموات. الباب ١١. الحديث ١٠.

[ونص الحديث: قال الصدوق: وروي أن حريم المسجد أربعون ذراعاً من كل ناحية، وحريم المؤمن في الصيف باع].

اذن، ففكرة الحريم تقتضي شيئاً أعلى من هذه الأمور. وهي نوع من الاحترام الفعلي للمؤمن.

واما الجانب الاقتصادي، فان كل ملك غير منقول له شكل من أشكال الانتفاع بحرية. وهذا يتوقف في كثير من الأحيان على التصرف بخارجه، أعني المنطقة او المكان الذي حوله والمجاور له. اذن يكون او يجب ان يكون انتفاع المالك في هذه المنطقة كلها حراً تماماً من ناحية مضايقة الآخرين، لأنه مما يتوقف عليه الانتفاع بالملك نفسه.

ولا ينبغي لنا هنا ان ننسى انه ورد الحريم بالنسبة الى الأشياء غير المملوكة كالنهر الكبير والمسجد وغيرها[1]. ومرجع ذلك أيضاً الى اعطاء الحرية لكل واحد في التصرف بمقدار مصلحته وعدم مضايقة الآخرين له، مضافاً الى الجانب الأخلاقي الذي يتضمن الاحترام. وخاصة بالنسبة الى المسجد والحرمين الشريفين.

تقدير الحريم:

هل للحريم مقدار معين او مسافة معينة ام لا ؟

في ذلك عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: ان له مسافات معينة منصوصة في الأخبار فيجب التعبد بها.

الاحتمال الثاني: انه موكول الى الفهم العرفي. بحيث لو التفت الفرد العرفي الى هذا المعنى لأعطانا مقداراً ذا تحديد نسبي للحريم. وهذا هو المطلوب.

الاحتمال الثالث: انه بمقدار المصلحة والانتفاع وليس محدداً بأحد الإسلوبين السابقين. فقد يقل عنهما وقد يكثر تبعاً للمصلحة.

وظاهر كلام السيد الأستاذ هو الاحتمال الأخير[2]. الا انه أدنى الاحتمالات فقهياً. اذ أن مقتضى القاعدة هو: ان ما ورد في الأخبار المعتبرة من التقدير لمسافة

---

[1] [الوسائل: ج ١٧. كتاب إحياء الموات. الباب ١١].

[2] [منهاج الصالحين: جَ ٢. ص ١٥٣].

الحريم فهو المتبع. وما كان من الأخبار غير معتبر او لم يرد ذكره في الأخبار، فله حريم، بعد تجريد الأخبار المعتبرة عن الخصوصية وتعميم الفهم منها. ولذا قال السيد الأستاذ كما سمعنا (حريم كل شيء) يعني (لكل شيء حريم) أعني من المملوك غير المنقول او مطلق غير المنقول وإن لم يكن مملوكاً.

فالمهم وجود الحريم. الا أن تقديره راجع الى الفهم العرفي. وهو الاحتمال الثاني. فحتى الصحارى والغابات والمدن وغيرها لها شكل من أشكال الحريم عرفاً.

واما ما زاد عن المقدار العرفي مما يكون مورداً للمصلحة، وهو الفرق بين الاحتمال الثاني والثالث، فلا دليل على وجوب احترامه والتعبد بأحكامه كما انه لو تقلصت أقل من المقدار العرفي او أقل من المقدار الشرعي (أعني الوارد في الروايات المعتبرة) فهذا لا يعني تقلص الحريم بل يبقى نافذاً ومحترماً.

ولا ينبغي ان نغفل هنا عن الفكرة القائلة: بأن تحديد الحريم بمقادير معينة في الأخبار، يمكن ان يحمل على المثالية. ويمكن تجريده عن الحد الى كل مقدار عرفي. ولعل المذكور في الأخبار انما هو تحديد لما هو عرفي في ذلك الزمن. فاذا زاد او نقص عن ذلك عرفاً، كان هو المتبع. كل ما في الأمر اننا نفهم من هذه الأخبار امضاء الحريم العرفية.

حكم الحريم:

الاحتمالات البدوية فقهياً في حكم الحريم ثلاثة:

الأول: الملكية لصاحب الملك الأصلي الذي هذا حريمه.

كما قال السيد الأستاذ في الدريبة، كما سبق.

ولعل بعض الفقهاء[1] من يقول به أخذاً بظهور بعض الأخبار التي استعملت اللام الدالة على الملك او الاضافة الدالة عليه مثل (حريم البئر) او (الحريم للبئر) ــ مثلاً ــ.

[1] [انظر مجمع الفائدة: ج ٧. ص ٤٩٧. كفاية الأحكام للسبزواري: ص ٢٤٠].

الثاني: أنه ليس حكماً الزامياً زائد على الأحكام الأخرى وانما له فكرة استحبابية أخلاقية لا غير.

الثالث: ان الحريم يحتوي على حكم الزامي وهو حرمة المزاحمة ووجوب التجنب. وهذا قد يزيد على ما عرفناه من حرمة الاعتداء على المؤمن.

بل الأمر قد يزيد على مجرد حرمة المزاحمة فقد لا يكون للفرد في حريمه حاجة، ومع ذلك فيجب استئذانه في بعض ما يعمل الآخرون في حريمه. فان فكرة الحريم العرفية منطلقة من ذلك .

ولنا الآن أن نشير باختصار الى مناقشة هذه الاحتمالات:

الاحتمال الأول: الملكية، وهي لا تكاد تكون محتملة فقهياً. لأن لام الجر لم ترد في خبر معتبر، والاضافة لا تدل على الملكية، بمقدار دلالتها على الأحكام الأخرى التي عرفناها.

مضافاً الى ان الملكية لو كانت مقصودة لكان اللازم نسبة الحريم الى المالك او المؤمن لا الى البئر والنهر ونحوه.

مضافاً الى ان هناك من الحريم ما هو غير محتمل الملكية فقهياً كحريم الأنهار الكبرى والآبار الكبرى وحريم المسجد وحريم شخص المؤمن. فاذا علمنا ان الاضافة موجودة وممكنة عرفاً، عرفنا ان المقصود بها غير الملكية. بعد الالتفات الى ان فكرة الحريم هي واحدة دائماً.

الاحتمال الثاني: انما يثبت هذا الاحتمال اذا لم يقم الدليل المعتبر على الاحتمال الثالث المتضمن للأحكام الالزامية. ويكفي نفي الاحتمال الثاني بقيام الدليل على الثالث.

الاحتمال الثالث: أنه لا شك ان مقتضى القاعدة الأولية جريان أصالة البراءة عن الحكم الالزامي للحريم بالمقدار الزائد عن أذية المؤمن والاعتداء عليه.

ولا يبعد القول بعدم وجود دليل على ذلك من الأخبار. فهي جميعاً غير واضحة بالحكم الالزامي. كقوله في صحيح حماد بن عثمان[1] (حريم البئر العادية

---

[1] الوسائل: [ج ١٧]. أبواب احياء الموات. الباب ١١. الحديث ٦.

أربعون ذراعاً حولها).

غير ان هناك بعض التقريبات الفقهية للقول بالوجوب نذكرها باختصار، محيلين مناقشاتها الى الفقه ان وجدت:

التقريب الأول: لا شك ان العرف يعرف فكرة الحريم ويحترمها ويرتب عليها أحكامه الالزامية. وقد عرفنا من الأخبار المعتبرة الاعتراف بهذه الفكرة العرفية. ومعناه أيضاً الاعتراف بما يترتب على ذلك عرفاً من الأحكام.

التقريب الثاني: ان مقام الامام عليه السلام انما هو مقام بيان الأحكام الشرعية. فالإخبار بأن (حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها) ليس لمجرد القصة او لسرد الواقع او لزيادة المعلومات وانما هو لبيان الحكم الشرعي. اذن، فالحريم له حكم شرعي. وهو المطلوب. الا ان انحصار كونه الزامياً أول الكلام. وان كان المسلك الاعتيادي لعلماء الأصول انهم يفهمون من مثل هذا التقريب الحكم الالزامي.

الماء والكلاء والنار:

ورد في الأخبار المعتبرة، وفي مصادر الفريقين: ما دل على حرمة منع الزائد عن الحاجة من هذه المواد المشار اليها.

يحسن بنا الآن ان نسمع بعضها:

حسنة أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن النطاف والأربعاء قال: والأربعاء ان يسني مسناة فيحمل الماء فيسقي به الأرض ثم يستغني عنه. فقال: لا تبعه ولكن أعره جارك. والنطاف: ان يكون له للشرب فيستغني عنه. فيقول: لا تبعه أعره أخاك او جارك.**

وحسنة عقبة بن خالد[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء. وقضى بين أهل البادية: انه**

---

[1] الوسائل: [ج ١٧]. أبواب احياء الموات. الباب ٧. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

لا يمنع فضل ماء، ليمنع فضل كلاء. فقال: لا ضرر ولا ضرار.

ورواية محمد بن سنان[1] عن أبي الحسن عليه السلام: قال: **سألته عن ماء الوادي. فقال: ان المسلمين شركاء في الماء والنار والكلاء.**

وهي ظاهرة بحرمة المنع. نعم قد يناقش في ذلك او يقال بالحمل على الكراهة أخذاً بالروايات الدالة على جواز البيع. وهي واردة في فضل الماء وفضل الكلاء. وهي واضحة في الجواز أيضاً. ومنها ما هو معتبر.

الا أنه يمكن الجمع بين الطائفتين بعدة أساليب نذكر واحداً منها: وهو ان الروايات المجوزة للبيع محمولة على جواز بيع مقادير محددة والروايات المانعة محمولة على ما هو أكثر من ذلك حيث يجب بذله ويحرم بيعه.

وهذا هو المفهوم من قوله (فيستغني عنه) يعني ان الفرد يستغني عن الماء بكل عوائده الاقتصادية. عندئذ يحرم عليه بيعه. واما اذا كان له بعض العوائد في مقادير محدودة وكان الفرد غير مستغن عنها كان له بيعها.

ولا ينبغي ان ننسى ان الأمر نسبي وكلما زاد الماء والكلاء والنار صار استغناء الفرد عنها أوضح ومن ثم كانت حرمة بيعه أوضح أيضاً. حتى لعله يصبح من الضروريات عند الزيادة العظيمة.

كما لا ينبغي ان ننسى ان هناك فرقاً بين الماء والنوعين الآخرين: من حيث ان الماء يجري بنفسه مع زيادته ومن الصعب القيام بتحديده فهو يخرج عن أرض صاحبه الى أراضي أخرى قد تكون مملوكة وقد تكون مباحة بالأصل. واما النوعين الآخرين: الكلأ والنار، فهما على الأغلب ليسا كذلك، بل هما ثابتان عادة في أرض او في ملك الفرد. ومن هنا احتاج أخذ الآخرين لهاتين المادتين الى استئذان صاحب الأرض في الدخول الى أرضه. بخلاف الماء الذي يخرج تلقائياً الى أراضيهم. نعم، اذا أرادوا أخذ الماء من داخل أرضه فعليهم الاستئذان أيضاً. واما تكليفه هو فهو حرمة بيعه مع التزايد الكثير. واستحباب الاذن للآخرين بدخول أرضه. وهنا لا دليل على وجوب الإذن.

---

[1] المصدر: الباب ٥. الحديث ١.

واما اذا خرج شيء من هذه المواد الثلاثة خارج حدود مالك الأرض الذي أوجدها او وُجدت في أرضه. فلا اشكال من جواز أخذ الغير لها وعدم ارتباط ذلك الفرد بها أصلاً. وان أخذ القيمة على مثل ذلك سحت حرام.

هذا ويمكن من الناحية الفقهية التعميم عن هذه المواد الثلاثة المشار اليها لكل مادة أخرى تكون مثلها. مع تجريد هذه المواد عن الخصوصية.

غير اننا انما يمكن ان نعممها لمواد قابلة للتكثر طبيعياً باستمرار كهذه المواد الثلاثة. دون المواد غير القابلة للتكثر: ومثل ذلك غير موجود عملياً.

الحمى:

يجرنا الحديث عن المشتركات العامة الى الحديث عن الحمى. بصفته واحداً منها شرعاً. وليس كما ادعى صاحبه أنه له وفي ملكه الشخصي.

قال بعض أساتذتنا[1]: الحمى مفهوم قديم عند العرب يعبر عن المساحات الشاسعة من موات الأرض يحتكرها الأفراد والأقوياء لأنفسهم، ولا يسمحون بالاستفادة منها.

ونقل عن كتاب الجواهر للمحقق النجفي: ان هؤلاء كان من عادة أحدهم في الجاهلية، اذا انتجع بلداً مخصباً ان يستعوي كلباً على جبل او سهل ثم يعلن تملكه لمجموع المساحة التي امتد اليها صوت الكلب من سائر الجهات وحمايته لها من الآخرين. ولذلك يطلق عليها اسم الحمى.

أقول: وقد ورد في الأخبار ما ينفي صحة ذلك وخاصة في الحديث المشهور[2]: **لا حمى الا لله ورسوله.**

وفي بعض الروايات[3]: **ان شخصاً سأل الامام الصادق** عليه السلام **عن الرجل**

---

[1] اقتصادنا: ج ٢. ص ١٣٣.

[2] [الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٣. ص ٥٢٨. مسند أحمد بن حنبل: ج ٤. ص ٣٨، ٧١. صحيح البخاري: ج ٣. ص ٧٨].

[3] اقتصادنا: [ج ٢]. ص ١٣٤.

المسلم تكون له الضيعة، فيها جبل مما يباع. يأتيه أخوه المسلم وله غنم قد احتاج الى جبل. يحل له ان يبيعه الجبل كما يبيع من غيره، او يمنعه من الجبل بغير ثمن. وكيف حاله فيه وما يأخذ؟ فقال: لا يجوز له بيع جبله من أخيه.

وهذه الرواية وان استشهد بها بعض أساتذتنا على نفي الحمى شرعاً، الا انها لا تساعد على ذلك لعدة أمور:

منها: عدم اعتبارها سنداً. ومنها: انها تتحدث عن عدم جواز بيع العشب النابت على الجبل في حين انه كان يتحدث عن الأرض الموات التي يحتكرها الأقوياء. ولا شك انه لا يصدق على الأرض المعشبة انها موات.

وانما هذه الرواية مندرجة فيما قلناه من عدم جواز بيع الكلأ الزائد عن الحاجة.

وعلى أي حال، فنفي الحمى شرعاً، لعله من ضروريات الفقه التي لا تحتاج الى دليل مستقل.

ويدلنا قوله عليه السلام: **لا حمى الا لله ورسوله**: ان الحمى نوعان:

النوع الأول: الحمى المصلحي الذي يتخذ لغرض دنيوي بدون حجة شرعية. كالذي يعمله الأقوياء والاقطاعيون، فهذا هو المنفى شرعاً. لوضوح أنه بدون حجة.

النوع الثاني: الحمى الذي يكون لله ورسوله. بصفته الحكم الأساسي في أي مكان من الكرة الأرضية. اذن فالحمى الراجع الى حكم الله ورسوله، يعني بحجة شرعية، هو شيء صحيح وممضي.

الا ان نتيجة ذلك ليس هو الملكية الشخصية للأرض المحمية بالحمى. لأن (**الأرض لمن أحياها**) دون غيره. وانما هو السيطرة المعنوية على الأرض على حد سيطرة الحكومات على أراضيها. وبقية الكلام نوكله الى فهم القارئ.

كتاب الصلح

فصل
الصلح

قال ابن منظور[1]: الصلاح ضد الفساد...... ورجل صالح في نفسه من قوم صلحاء ومصلح في أعماله وأموره. وقد أصلحه الله. والمصلحة :الصلاح. والمصلحة واحدة المصالح.

وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه. وأصلح الدابة: أحسن اليها فصلحت. والصلح: تصالُح القوم بينهم. والصلح: السلم. وقد اصطلحوا وصالحوا واصّلحوا وتصالحوا واصّالحوا مشددة الصاد.

والصلاح بكسر الصاد: مصدر المصالحة. والعرب تؤنثها. والإسم الصلح. يذكر ويؤنث. وأصلح ما بينهم وصالحهم مصالحة وصلاحاً.

من هذا نعرف ان معاملة الصلح انما سميت كذلك، لأنهم تصوروا انها تكون سبباً لرفع المنازعة واستتباب الرضا والمصالحة بين المتعاملين. ولعل هذا هو المورد الأساسي الذي شرعت لأجله هذه المعاملة. بحيث يفترض حصولها بعد نزاع قائم.

الا ان الجانب الفقهي لها أوسع من ذلك بطبيعة الحال. من حيث ان المعاملة توجد بالقصد. فاذا قصد المتعاملين: الصلح. كانت معاملتهم صلحاً.

والاتجاه المشهور على ان هذه المعاملة لازمة وغير قابلة للفسخ. ومن هنا وجدنا ان العامة يتخذونها حين يريدون اسقاط حق الفسخ، فيما اذا وجدت المعاملة بعنوان الايجار او البيع مثلاً.

وكذلك أفتى الفقهاء بامكان ان يكون متعلقها أعني المواد والمالية التي يتم

---

[1] [لسان العرب: ج ٢. ص ٥١٦].

التصالح عليها مجهولة غير محددة، ولذا نجد العامة يستعيضون عن سائر المعاملات بالصلح حين يكون المتعلق مجهولاً. لأن البيع والايجار ونحوها يشترط فيها العلم بكمية مالية المتعلق وسائر أوصافه التي تختلف القيمة باختلافها.

ويتم التعرف على هذه المعاملة ضمن الحديث في عدة أمور:

الأمر الأول: ان الصلح ينتج نتائج معاملات مختلفة. طبقاً لخصائص العوضين فيه. فقد يفيد فائدة البيع، بل هو بيع بصيغة الصلح. وقد يفيد فائدة الاجارة، اذا كان العوض بازاء الفائدة او العمل. بل هو اجارة بعنوان الصلح. وقد يفيد فوائد المزارعة والمساقاة والقرض والرهن الى غير ذلك من المعاملات.

بل يفيد أيضاً فائدة الايقاعات كالابراء. وان كان نفوذه في العتق والطلاق والنكاح مما لم يقل به أحد.

بل مع التأمل لا نجد للصلح معنى مستقلاً عن نتائج سائر المعاملات، فهو لابد راجع الى بعضها لا محالة. وانما يفرق عنها باللفظ او القصد أعني لعنوان الصلح.

ومن هنا وقع السؤال الفقهي: هل ان الصلح معاملة مستقلة غير سائر المعاملات، الأمر الذي ينتج عدم كونه مشمولاً لأحكامها وان كان منتجاً لنتائجها. او أنه راجع اليها لكونه مجرد تغيير في العبارة من لفظ البيع ــ مثلاً ــ الى الصلح، فيشمله حكم المعاملة التي يفيد فائدتها.

ومشهور المتأخرين بما فيهم السيد الأستاذ[1]، يرون أنه معاملة مستقلة غير مشمولة لأحكام المعاملات الأخرى. ولا حاجة الى الاستدلال على ذلك الآن، وان كان هو الصحيح. الا أنه عملياً مطابق للواقع لأن المعاملة قائمة بالقصد كما قلنا فاذا قصد البيع كانت بيعاً واذا قصد الصلح كان صلحاً. بغض النظر عن صفات العوضين.

ومعه لا يكون الصلح مشمولاً لأحكام البيع من وجود خيار المجلس وخيار الحيوان والقبض في الصرف والسلم، وغير ذلك. كما لا يكون مشمولاً لأحكام سائر المعاملات الأخرى. بل هو معاملة مستقلة لها أحكامها الخاصة بها.

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٢٦. ص ٢١٢. منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٩٢].

الأمر الثاني: ان الصلح كسائر المعاملات يحصل بالمعاطاة ولا يحتاج الى عقد لفظي كما عليه مشهور المتأخرين وهو الصحيح، ومن هنا فقد يقال انه اذا أنشأ بالمعاطاة فيزول فرقه عن سائر المعاملات لأن الفرق الذي عرفناه هو عنوان الصلح او المصالحة وهو مفقود في المعاطاة.

وجواب ذلك: اننا لا نعني بالمعاطاة المعاملة التي تقع في سكوت تام. وانما نعني بها ما كان فاقداً للعقد اللفظي من الايجاب والقبول الذي كان مشهور المتقدمين يراه ضرورياً لصحة المعاملة. فلابد اذن في كل معاملة من مداولة ومقاولة ومن خلال ذلك تتعين صفة المعاملة من كونها صلحاً او غيره فاذا تعاطى المتعاملان ما تحت يديهما بعقد الصلح كان صلحاً.

والمهم ان المعاملة كما قلنا في فصل المعاطاة تقوم بالقصد مع الابراز والبيان بشكل عرفي وهذا البيان كما يتم باللفظ يتم بالمعاطاة، اذن يبقى الفرق بين الصلح وغيره بالقصد المتفق عليه سلفاً.

الأمر الثالث: في التساؤل عما اذا كان حكم الربا يجري في الصلح ام لا فقد يقال بعدم جريانه باعتبار اننا عرفنا ان الربا انما يحصل في القرض وفي البيع وعرفنا ان الصلح معاملة مستقلة اذن فلا يجري حكم الربا فيها حتى وان انتجت نتيجة القرض او البيع. وجواب ذلك: اننا لو فهمنا من الأدلة المحرمة للربا اختصاص الحرمة بالبيع والقرض لكان الأمر كما قال السائل وهو أمر قريب من الذوق من الناحية الشكلية.

الا اننا بالتأمل في أدلة الربا يمكن ان نفهم التعميم بمعنى شمول الحكم بالحرمة لغير البيع والقرض.

فان المهم في البيع الربوي هو مبادلة المكيل او الموزون ببعضهما البعض بالتفاضل لا بالتساوي ولا يبقى هناك فرق مهم في ان نسمي المعاملة بيعاً او صلحاً او أي شيء آخر.

كما ان المهم في القرض هو اشتراط ارجاع ما في الذمة بأكثر منه بدون فرق بين ان نسمي هذه المعاملة قرضاً او صلحاً.

هذا ومن غير المحتمل فقهياً أن يكون الصلح محللاً للحرام الربوي اذ مع جوازه فيه يمكن للفرد أن يقصد الصلح ويعمل بالربا البيعي والقرضي عن هذا الطريق.

الأمر الرابع: لعل من ميزات الصلح الرئيسية التي يمكن استفادتها من بعض الأدلة المعتبرة ما عليه مشهور الفقهاء[1] بل الاجماع من جواز وجود الجهالة في العوض. الأمر الذي يجعل الصلح نافذاً في كثير من الموارد التي لا تنفذ فيها سائر المعاملات وكان لابد فيها من التبادل. فعندئذ، يلجأ الناس الى الصلح ليتم التبادل من خلاله كالديون المنسية والكميات المجهولة من المواد، وغير ذلك كثير.

الأمر الخامس: سمعنا من الفقهاء أنهم قالوا ان الصلح من المعاملات اللازمة[2] وقد استدلوا لذلك بأن الصلح انما يكون لفض المنازعات فاذا أمكن فسخ الصلح عادت المنازعات ثانية. اذن فيجب ان يكون الصلح لازماً.

ومعنى هذا الاستدلال ان المستدل لم يجد دليلاً لصالحه من الكتاب والسنة كما هو كذلك فرجع الى مثل هذا الكلام الذي يمكن مناقشته بعدة أمور، أهمها: ان الصلح ليس دائماً لفض المنازعات بل كثيراً ما يوجد بدون ذلك. مضافاً الى ان عودة المنازعة عند الفسخ ليس بحرام شرعاً حتى نقول انطلاقاً منه بلزومه من أجل رفع المنازعة لأن المنازعة لا تعني فقهياً السب والشتم وانما تعني الاختلاف في عائدية الأموال ونحو ذلك ومن المعلوم أن استمرار الخلاف ليس محرماً شرعاً ليكون دليلاً على لزوم الصلح.

نعم يمكن أن يستدل لذلك بأحد دليلين:

الدليل الأول: الاجماع اذا أحرز وجوده المحصل ولا شك ان المشهور يذهب الى اللزوم.

الدليل الثاني: الأدلة الاعتيادية التي تقال للزوم المعاملات كاستصحاب اللزوم او الصحة بعد الفسخ كالذي يقال في البيع والاجارة وغيرهما، غير ان

---

[1] [جامع المقاصد: ج ٥. ص ٤١٠].

[2] [الجواهر: ج ٢٦.ص ٢١٩. منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٩٤. المسألة ٩٢٠].

الصلح عند بعض الفقهاء اقوى لزوماً من البيع والاجارة وهذا مما يتعذر الاستدلال عليه. اذن فالفتوى به لن تكون صحيحة. ولذا أفتى سيدنا الأستاذ[١] بوجود عدة خيارات للفسخ في معاملة الصلح بعد ان استبعد عنها الخيارات الخاصة بالبيع كخيار المجلس والحيوان. مثل خيار الشرط وخيار الاشتراط وخيار التأخير وخيار الرؤية.

اما خيار الغبن فمن الصعب القول به بالصلح لوضوح ان المقدم على المصالحة وبخاصة بعد نوع من المنازعة انما اختارها بعد التسليم بالفرق بالمالية مهما كان كثيراً. وبتعبير آخر اننا بعد ان عرفنا امكان الجهالة في عوض الصلح كان معناه وقوع الغبن فيه بكثرة ومع ذلك فقد قال الفقهاء بصحته ولزومه.

الأمر السادس: انه يمكن ان يقال ان الصلح بصفته عقداً محتاجاً الى رضاء الطرفين. لا يقوم مقام الايقاعات ولا ينتج نتيجتها ولم يذكر الفقهاء من الايقاعات الممكنة في الصلح غير الابراء. وان كان يمكن ان يقال بأن الابراء في الصلح انما يتم برضى الدائن وحده كما هو الحال في الابراء الاعتيادي اذ من غير المحتمل فقهياً القول بادخال الصلح بالايقاعات او تقسيمه الى عقد وايقاع.

ومن هنا لم يكن يجري الصلح في عدد من المعاملات كالوقف والعتق والطلاق والتدبير فضلا عن الظهار والايلاء واما عدم جريانه في النكاح فهو من باب الاحتياط في الفروج وهو أمر صحيح وان كان مقتضى القاعدة الأولية صحته فيه.

الصلح العام:

ورد الصلح أيضاً في الشريعة كمقاولة نافذة المفعول بين طرفين، في الجهاد المقدس بين جيش المسلمين وجيش الكفار: فكل ما اتفق عليه الطرفان من فقرات الصلح كانت نافذة وحجة شرعاً، ولا يجوز مجاوزتها وعصيانها.

وقد ورد عن النبي ﷺ[٢] في مصادر الفريقين عن سبطه الإمام الحسن عليه السلام:

---

[١] [منهاج الصالحين]: ج ٢. ص ٢١٣.

[٢] [انظر الطرائف للسيد ابن طاووس: ص ١٩٩. صحيح البخاري: ج ٣. كتاب الصلح. ص ١٧٠].

انه يصلح بين طائفتين من المسلمين. يعني معسكره والمعسكر الأموي. ومن هنا كان الصلح الذي اقامه بينه وبين الأمويين نافذاً وحجة شرعاً من الناحية الفقهية ولا تجوز مخالفته وعصيانه.

وقد سمعنا في كتاب المشتركات: ان هناك من الأراضي ما يسمى (أراضي الصلح). وهي ما صالح عليه الجيش الإسلامي في الجهاد المقدس جيش الكفار، على اساس ان تكون الأراضي التي يدعون ملكيتها سلفاً: ملكاً لهم باستمرار. ومن هنا يقال شرعياً وفقهياً ان هذه الأراضي تكون لأصحابها وان كانوا كفاراً.

فاذا تم لدينا كل ذلك: أمكننا ان نتسائل عن شكلين من اشكال الصلح غير ما سبق هل يكونا نافذين ام لا ؟

الشكل الأول: الصلح بين جماعتين او قل: بين أي جماعتين، او مجتمعين او اميرين. سواء كان هناك حرب بينهما ام لا.

الشكل الثاني: الصلح على أمور غير مالية، بل على أمور معنوية تتمثل في سلوك معين يفرض على احد الطرفين او كلاهما، من خلاله.

وبعد التركيب بين هذين الشكلين يمكن ان نقول: ان الجماعتين كما يمكن ان تتصالح على أمور مالية. كذلك يمكن ان تتصالح على أمور معنوية. فهل يكون ذلك حجة؟

وينبغي لمشهور الفقهاء ان ينفوا حجية كلا هذين الشكلين من الصلح، اما الشكل الأول فلعدم حجية مركز او مقام من يقوم به من الناحية الشرعية. واما الشكل الثاني فلأنهم يعتبرون ما هو نافذ من المعاملات انما هو خاص بالماليات، واما في خارج نطاقها، فهو عندهم وعد يستحب الوفاء به ولا يجب. فان اتفق عليه الطرفان، فكل منهما قد وعد الآخر. ومن ثم يجوز لكل منهما النقض والعصيان، وعلى أي حال فلم تتم معاملة حقيقية بينهما.

الا انه يمكن التقريب فقهياً على خلاف ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ورد[1] في الدليل المعتبر من ان الصلح جائز بين المسلمين.

---

[1] [الكافي: ج ٧. كتاب القضاء والأحكام. باب أدب الحاكم. الحديث ١].

يعني نافذ وصحيح فيهم. وهو معنى متفق عليه بين الفريقين فيما اعلم.

فمتى يكون الاتفاق بين فردين او جماعتين مما يسمى صلحاً عرفاً يكون نافذاً وصحيحاً. وهذا لا يفرق فيه بين كلا الشكلين السابقين، يعني سواء كان طرفه فرد او جماعة وسواء كان مضمونه مالياً او معنوياً.

الوجه الثاني: الاستدلال بصلح الامام الحسن عليه السلام مع معاوية بن ابي سفيان. وهو قطعي الصدور تاريخياً. وهو مما يتوفر فيه كلا الشكلين السابقين.

أولاً: هو صلح بين جماعتين لا بين فردين. وان اوقعه فردان فقط. لكنهما اوقعاه بصفتهما قائدين لجماعتين لا بصفتهما الفردية، كما هو واضح.

ثانياً: ان فقراته تحتوي على أمور معنوية غير مالية[1]. كما هو واضح لمن اطلع عليها. ولا مجال لسردها الآن.

وهي وان كانت واجبة في اصل الشرع، الا أنه لا يبعد انها تكتسب تأكيداً ولزوماً إضافياً بالصلح ولو من باب الترتب، في طول عصيان الحكم الأولي.

الوجه الثالث: التمسك بالآية الواردة في الصلح بين الزوجين المتنازعين. قال الله تعالى[2]: **﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً﴾**.

ويمكن القول بوضوح عرفي كاف ان هذا النوع من الصلح يحتوي دائماً او أحياناً على كلا الشكلين السابقين. ومعه فيكون القول بحجيته على أي حال طبقاً للآية الكريمة، ممكناً.

فهو **أولاً:** قد لا يكون صلحاً بين الزوجين فقط، بل بين أهله وأهلها أيضاً أحياناً.

وثانياً: انه قد لا يكون صلحاً مالياً، بل ان الأغلب هو الجانب المعنوي من ترك الاعتداء اللساني والجسدي وحصول الزوج على حقه من التمكين الجنسي.

---

[1] [انظر تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر: ج ١٣. ص ٢٦٥. الانتصار لمرتضى العاملي: ج ٨. ص ١٠٣].

[2] سورة النساء: الآية ٣٥.

وليس الأمر مختصاً بالجهة المالية وهي النفقة كما هو واضح.

واما القول: بأن الحكمين المشار اليهما في الآية لا دليل على قيامهما باتفاق حقيقي او معاملة بينهما وانما هما لمجرد ارجاع الزوجة الى زوجها بعد نشوزها وجرها الى بيت الزوجية.

فهذا القول أشبه بالمسلك الفقهي التقليدي وأبعد عن الفهم العرفي، من حيث امكان انطباق عنوان الصلح فيما يقولون. وخاصة وهو سبحانه قال: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحاً﴾. يعني: صلحاً. اذن، فلماذا لا يكون اتفاقهما صحيحاً ونافذاً وملزماً؟

واما الحديث عن حجية واعتبار من يتحدث عن الجماعة. اذ قد يقال فقهياً: انه لو كان ذلك غير وليها الشرعي فلا حجية فيه.

وهذا واضح في الفكر التقليدي الفقهي. الا ان جوابه واضح من عدة جهات:

أولاً: من حيث النظر الى الصلح في الجهاد المقدس بين المسلمين والكفار. فهل يكون قائد الكفار او رئيسهم ولياً شرعياً عنهم؟

ومن الواضح فقهياً صحة الصلح بينهما ونفوذه سواء سبقته حرب ام لا.

ثانياً: من حيث النظر الى صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معسكر الأمويين كذلك.

ثالثاً: من حيث النظر الى الصلح مع الباغي. قال الله تعالى[1]: **﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أمر اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾**.

وهي واضحة: بأن الصلح لا يعني مجرد الفيء الى أمر الله وطاعته. اذ لا يراد بالفيء الا وقف الحرب وهو لا يكون كافياً في حل المنازعات بينهما. وانما يحتاج الطرفين الى صلح اضافي. فهل يقول الفقهاء ان قائد الجيش الباغي هو ولي شرعي عن جيشه؟ طبعاً لا.

اذن فكل ذلك دال على امكان تولي الجماعات، مهما كانت صفتها معاملة

---

[1] سورة الحجرات: الآية ٩.

الصلح، ويكون الصلح ملزماً للطرفين، وخاصة بعد امكان التعميم وتجريد الموارد الثلاثة المشار اليها عن الخصوصية الى كل الجماعات.

هذا مع امكان القول: ان الأصل في نفوذ الصلح بين الجماعات هو ولاية الولي العام العادل الا ما خرج بدليل.

او يقال: ان الأصل هو ولايته او من ارتضاه طرفاً له في الصلح فيكتسب الطرف الآخر حجيته باعتبار رضا الولي به. واما الزائد عن ذلك فلا.



كِتابُ السَّبْقِ وَالرِمَايَة

فصل
المسابقات

بمناسبة الحديث عن السبق والرماية، يحسن ان نتعرض الى فكرة المسابقات عامة، وهل هي مجازة في الشرع المقدس او محرمة، او منها ما هو مجاز على أي حال؟

وهنا ينبغي ان نلتفت ان المسابقات لها تقسيمات متعددة:

فان المسابقات اما أن تكون تجارية او لا تكون. وعلى كلا التقديرين فاما ان تكون فردية او اجتماعية يعني بمشاركة العددين. وعلى كل التقادير فاما ان تترتب على ذلك فوائد غير مالية عليها او لا.

والمسابقات غير التجارية اما أن يعطى عليها جوائز او لا، ومع اعطائها فاما أن تعطى من الطرف الخاسر الى الطرف الناجح او أن تعطى من طرف آخر ثالث خارج المسابقة.

يبقى الالماع الى الفرق بين ما نعنيه بالمسابقات التجارية، والمسابقات التي تعطى عليها الجوائز. فانها من هذه الناحية تجارية أيضاً. الا اننا نعني بالتجارية هي التي تؤخذ فيها الأرباح من وارد المتفرجين ورسوم الدخول التي تفرض عليهم.

كما يبقى الالماع الى معنى الفوائد غير المالية التي أشرنا اليها، حيث اننا اذا تجاوزنا المستوى المالي او التجاري فقد نجد لبعض المسابقات فوائد أخرى تعود على المجتمع او انها قد تعود بالضرر، او لا تعود بنفع ولا ضرر.

والنفع والضرر هنا من ناحية هذا الكتاب يجب ان يلحظ من زاوية دينية وفقهية. لا من وجهات نظر أخرى قد تكون قابلة للمناقشة. بل قد يكون ما يعتبر نفعاً في بعض الأنظار يعتبر ضرراً فردياً او اجتماعياً من زاوية دينية وفقهية.

ومن أهم ما يعتبر ضرراً دينياً هو التسابق في أمور تعتبر مسبقاً محرمة في الدين، او مرجوحة وقبيحة من وجهة نظره.

فهذه هي أهم التقسيمات للموضوع. كل ما في الأمر اننا نفتقر الآن الى الأمثلة. ومن وجهة نظر المؤلف غض النظر عن الأمثلة وايكال تطبيقاتها الى القارئ اللبيب الا للضرورة. لأننا مع ذكر الأمثلة سنتسع بالحديث بحيث لا يكون مقبولاً لدى بعض الطبقات.

واذا حاولنا استنتاج الحكم الشرعي، نجد ان المحل الرئيسي لجواز او عدم جواز أية مسابقة في الشريعة، انما هو من زاوية النفع او الضرر الذي يترتب عليها من وجهة نظر دينية غير مالية كما أشرنا. فان جازت من هذه الناحية جاز ايجادها وجاز أخذ المال عليها، على تفصيل يأتي وليس دائماً. وان لم تجز من تلك الناحية حرم ايجادها وحرم أخذ المال عليها بكل صورة.

والمسابقات من ناحية ما يترتب عليها من هذه الجهة على أقسام، فقد تكون ذات نفع فردي او اجتماعي. ويقصد بالنفع الفردي ما يعود الى الفرد بصفته الشخصية كصحة الجسم او الدقة في التفكير او تنمية بعض الطاقات عنده او ضد ذلك مما يعتبر ضرراً.

فان قيل: انه كيف يشترك الناس في مسابقات منتجة للضرر؟ قلنا: هذا باعتبار ما أسلفناه من النظر الى الضرر من وجهة نظر معينة. في حين قد تكون نفعاً من وجهة نظر أخرى. وفي زعم القائمين بها.

هذا ونقصد بالفوائد الاجتماعية ما يعود نفعه الى المجتمع ككل ومباشرة او ضرره ان كان مضراً.

ومن الصحيح ان نفع الفرد يكون عائداً الى نفع المجتمع فالتمييز بين هذين القسمين بلا موجب. الا ان أوضح تمييز لما نقصده، يتمثل في عدد المشتركين بالمسابقة، فان كان عدداً محدوداً جداً كاثنين او حتى عشرة ونحوها كان النفع فردياً. وان كان العدد غير محدود عرفاً او له علاقة بمؤسسات عامة ذات تأثير اجتماعي عام، كان النفع عاماً.

نعم، قد نتصور أحياناً محدودية الأفراد مع وجود النفع العام، او كثرتهم مع عدم ذلك. الا ان الأعم الأغلب هو ما أشرنا اليه فيما سبق.

نعود بعد هذه الايضاحات الى القول: بأن المسابقات اما أن يترتب عليها فوائد فردية واجتماعية معاً، مع غير الجهة الاقتصادية كما عرفنا. واما أن تترتب عليها منافع فردية فقط. او اجتماعية فقط او مضار بأحد هذين الشكلين.

كما يمكن لبعض أشكال المسابقات أن تترتب عليها مضار ومنافع في نفس الوقت. وأوضح ذلك: ما يترتب عليها مضار فردية، ولكن فيها منافع اجتماعية او يترتب عليها مضار لبعض الجهات. ونحو ذلك.

ومما ينبغي التنبيه عليه انه لا يعتبر من النفع الفردي او الاجتماعي من وجهة النظر الشرعية: ان يترتب على المسابقة: التفرج والتنزه والتصفيق والفرح. سواء كان ذلك في نطاق محدود من الأفراد او غير محدود.

بل يمكن ان نعتبر هذه الحالة على أفضل تقدير أمراً غير مربوط بالنفع ولا الضرر على الاطلاق. ومعناه: ان أية مسابقة ان لم يترتب عليها الا ذلك لم يكن فيها نفع بالمرة.

بل يمكن ان نعتبر هذه الحالة مرجوحة ومعيبة من وجهة النظر الشرعية. بل قد تصل الى الحرام أحياناً. فانها مما يترتب عليها عدة مضار شرعية واجتماعية. فانها تصد الفرد ـ وبالتالي الأفراد ـ عن ذكر الله. وتصده عن الواجبات الشرعية أيضاً، كما تمنعه عن ممارسة العمل المثمر النافع له ولغيره اقتصادياً كان ام فكرياً ام غيره. كما انها تحتوي على التشبه بالفاسقين والكافرين، وجلب عاداتهم وأساليب حياتهم الى داخل المجتمع المسلم.

وينبغي الالتفات الى ان التنزه والفرح غير مطلوب دينياً ـ أعني على مستوى ظاهر الحياة الدنيا ـ الا عند الشعور بالارهاق بحيث يكون مقدمة لايجاد العزم على ممارسة النفع والتعب في سبيله مرة أخرى.

وهذا المعنى يتصور على النطاق الفردي، ولا معنى له على النطاق الاجتماعي. واذا حصل لدى الفرد أمكن دفعه بأي اسلوب يختاره، ولا حاجة الى

اختيار المشاركة او الحضور في مسابقة معقودة لأمثال هذا الغرض.

كما ينبغي الالتفات الى ان هذا المعنى أيضاً. وهو عدم اختلاف الأسباب الموجبة للتنزه والفرح من وجهة نظر شرعية. اذ قد يكون ذلك ناشئاً من المرح او من التعجب من المتسابقين او من تفضيل فريق على فريق او من النظر الى لعب الحيوانات وعروضهم العجيبة الى غير ذلك كثير.

فاذا لم يترتب على المسابقة الا أمثال ذلك، كانت المسابقة مما لا نفع فيها، فقد يقال ــ كما سيأتي ــ بأنها محرمة شرعاً. وهذا لا يعني ان التنزه على غير طريق التسابق محرم، بطبيعة الحال ما لم يقترن بعنوان أولي او ثانوي محرم.

أحكام المسابقات:

هذا، وبعد ان تمت لدينا الفكرة عن أشكال المسابقات من وجهة نظر دينية، يمكننا الحديث عن أحكامها الشرعية:

فالمسابقات التي يترتب عليها نفع ولا ضرر فيها. فلا إشكال في جوازها وجواز التجارة فيها وأخذ الجوائز عليها من طرف ثالث، سواء كان النفع فردياً او عاماً.

يبقى أنه ينبغي الالماع من الناحية الفقهية الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان أمثال هذه المسابقات لا يكون فيها تشجيع ودعم لأحد الطرفين او الفريقين ضد الآخر. لأنها انما أسست من أجل تدريب الفرقاء على النفع العام وهذا لا يختلف فيه فريق عن فريق، فالتشجيع لا معنى له. بل قد يكون هذا الشكل من التشجيع غير خال من الاشكال الشرعي.

نعم، يمكن ان يكون التشجيع على أحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: تشجيع كلا الفريقين على وجه العموم، وهذا يعود الى تشجيع فكرة المسابقة أصلاً. والمفروض انها راجحة شرعاً.

الأسلوب الثاني: تشجيع الفريق الخاسر، بمعنى ذاك الفريق الذي يبدو منه

الضعف وعدم التقدم في المسابقة خلال انجازها. ورفع مثل هذه الحالة قد يكون بالتشجيع، وله الأثر الكبير فيه. وحيث ان تقدم وتقوية هذا الفريق فيه مصلحة فردية او اجتماعية بدون ضرر على المفروض، فيكون تشجيعه جائزاً بل راجحاً.

واما التشجيع للتعصب لمجرد الهوى او لكون الفريق أقوى او لانتسابه الى مدينة معينة او غير ذلك، فهذا كله ملغى ومرجوح من الناحية الشرعية.

الأمر الثاني: انه قد يقال ان التجارة بأمثال هذه المسابقات محرمة شرعاً وقد يُتوصل من ذلك الى ان التجارة بكل المسابقات محرمة لأنها ان كانت محرمة في أفضل صور المسابقات، وهي التي نتكلم عنها مما يترتب عليها النفع ولا يترتب عليها الضرر، فتكون الأقسام الأخرى أولى بالحرمة.

والدليل الذي قد يقيمه الفقيه على التحريم هو ان نقول: اننا عرفنا ان معنى التجارة على المسابقات هو أخذ الأجور والرسوم من الحضور والمتفرجين. وهذا لا نفع فيه وكل ما لا نفع فيه فأخذ واعطاء الأجر عليه حرام. فان المسابقة نفسها وان كانت راجحة، الا ان حضور الناس لا دخل له في ذلك فيكون وجودهم وعدمهم على حد سواء في ذلك، فيكون أخذ الأجر منهم على الحضور محرماً.

وهذا الكلام قد يصدق أحياناً، واذا صدق كانت الأجرة محرمة، الا ان هناك عدة مستويات يمكن فيها تحليل الأجرة:

المستوى الأول: ان المكان الذي تقام فيه المسابقة ملك شخص معين او أناس معينين، وهم لا يسمحون للغير بالدخول بدون أجرة. فتكون الأجرة في مقابل الدخول في المكان.

المستوى الثاني: ان يكون حضور الناس المسابقة في نفعهم بنفس الاتجاه الذي تستهدفه المسابقة. فان الفرد كما يستفيد من المشاركة في المسابقة كذلك قد يستفيد من مشاهدتها.

المستوى الثالث: ان يكون حضور الناس يحتوي على نفع للمتسابقين أنفسهم، بالتشجيع بالمعنى السابق. ومن الواضح ما يكون للتشجيع من بليغ الأثر.

المستوى الرابع: ان يكون حضور الناس حاوياً على تأييد لفكرة المسابقة

اجتماعياً، الأمر الذي قد يُحتاج اليه أحياناً، فيكون حضور الناس راجحاً شرعاً.

الى غير ذلك من المستويات المحتملة، التي لا تخلو منها المسابقات الا قليلاً. ومعه فالاشكال بأن حضور الناس وعدمه على حد سواء ليس بصحيح، فالتجارة فيه لا تكون على شيء لا نفع فيه لتكون محرمة.

الا أن هذا الجواز قد يكون خاصاً بهذا القسم من المسابقات ولا يشمل سواها مما يأتي. وان كان الأمر انها لو كانت هذه التجارة محرمة لشمل الحكم غيرها بطريق أولى. الا ان الجواز ليس فيه هذه الأولوية كما هو معلوم فقهياً.

الأمر الثالث: في النظر الى مصدر الجائزة ومعطيها. وهو في بادئ النظر فيه احتمالان:

الأول: ان الخاسر يدفع الى الرابح، فردين كانا او جماعتين، بمقتضى اتفاق مسبق بينهما صريح او ضمني بمعنى قيام التعارف في ذلك الزمان والمكان المعينين على ذلك.

الثاني: ان الذي يدفع الجائزة هو شخص ثالث. تشجيعاً لفكرة المسابقة[1] قبل ان يكون تشجيعاً للفائز نفسه. من حيث ان المسابقة تحتوي على نتائج حسنة وليس فيها ضرر كما قلنا.

وما هو جائز شرعاً هو الثاني لوروده في النصوص المعتبرة. منها: ما عن غياث بن ابراهيم[2] عن أبي عبد الله عن علي بن الحسين ﷺ **ان رسول الله ﷺ: أجرى الخيل وجعل سبقها أواقي من فضة.**

والسبق ـ بفتح الباء ـ هو الجائزة التي توضع على السباق. والسبق ـ بالسكون ـ هو الصفة التي يكسبها السابق ويحصل عليها. ومن الواضح في الرواية ان رسول الله ﷺ لم يكن من المتسابقين، وانما كان خارجاً عن المسابقة. وهو مقصودنا من الطرف الثالث يعني غير المتسابقين وان كثروا.

ولا فرق في جاعل الجائزة بين ان يكون اماماً او أميراً او تاجراً مثلاً او شخصاً

---

(١) وهذا من التشجيع بعد الفوز وهو مفروض. بخلاف التشجيع قبله حيث ناقشنا إشكاله.

(٢) الوسائل: ج ١٣. في أحكام السبق والرماية. الباب ١. الحديث ١. وانظر الباب ٤. الحديث ٢ و٤.

عادياً. اذ لا دلالة في الرواية على ان الجواز هنا من جهة كون رسول الله ﷺ معصوماً او رئيساً للدولة او نبياً ونحو ذلك، وان كانت له تلك الصفات أيضاً بطبيعة الحال.

واما الاحتمال الأول في دفع الجائزة وهو خروجها من الخاسر، فقد يستدل على جوازها تمسكاً ببعض النصوص.

كرواية أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ليس شيء تحضره الملائكة الا الرهان وملاعبة الرجل أهله.**

والرهان عرفاً هو الذي يتفق عليه بين شخصين متسابقين، بحيث تكون الجائزة من الخاسر. وهذه الرواية نص في جوازه.

الا ان هذه الرواية لا تخلو من خدشة سنداً، لأن فيها سعدان بن مسلم وغيره ممن لم يوثق. مضافاً الى الرهان ليس هو ما أشير اليه بالتعيين وانما هو مطلق الاتفاق على المسابقة.

وقد يخطر في البال: ان هذه الرواية تنص على جواز الرهان، والرهان له أشكال مختلفة بما فيها أخذ الجائزة من الخاسر فتكون كلها صحيحة ومشروعة تمسكاً باطلاق الرواية.

ويدفع ذلك: مضافا الى المناقشة في السند: امكان أن يقال: ان انطباق الرهان على مختلف اتفاقات المسابقات ليس من باب الاطلاق او الانطباق على حقيقة واحدة، بل هو مشترك لفظي ينطبق على حقائق متعددة، وقد أجازت الرواية بعضها في الجملة، فلابد من تحديد ما هو جائز من غيره من مصدر آخر، ولا تصلح هذه الرواية مصدراً له.

مضافاً الى أن مطلق الرهان لا يحتمل جوازه في الشريعة، كما سنعرف أن كثيراً من المسابقات الساقطة عن الفوائد العقلائية محرمة شرعاً. فاذا علمنا أن أكثر المسابقات والمراهنات انما كانت على مثل ذلك عرفاً... عرفنا ضمناً أن الاطلاق ساقط من هذه الرواية لأنها انما تشير الى بعض المراهنات القليلة، لئلا يلزم تخصيص

---

[1] الوسائل: ج ١٣. أحكام السبق والرماية. الباب ١. الحديث ٤. انظر الباب ٢. الحديث ١.

الأكثر. ومن هنا كان لابد من تحديد حكم المراهنة من مصدر آخر أيضاً.

وقد يستدل للجواز برواية العلا بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام والتي يقول فيها: **ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار حرام**[1].

وتقريب الدلالة: انها دلت على حرمة القمار في سائر المسابقات ومن المعلوم ان القمار تكون الجائزة فيه من الخاسر. فنعرف من ذلك ان الجائزة فيما هو جائز من الخف والحافر حالها كذلك. والا لما أشبهت القمار بحال. وبتعبير آخر: ان ظاهرها اتحاد الجميع مع القمار موضوعاً من هذه الناحية واختلافها عنه حكماً.

الا ان هذا الاستدلال لا يتم مضافاً الى امكان المناقشة في السند لإمكان أن يقال: ان القمار هنا لا يراد به أكثر من كونه مصدراً للمال الحرام. فهو تعبير آخر عن حرمة الجائزة في غير المعدودات بغض النظر عن مصدرها. فتأمل.

اذن، فلا يبقى دليل على جواز أخذ الجائزة من الخاسر. ولم يثبت وجود سيرة ممضاة في صدر الاسلام على ذلك ليحكم بالجواز ومعه يبقى مقتضى القاعدة عدم الجواز الا بالتمسك بالعام القائل[2]: **المؤمنون عند شروطهم** الشامل لموضع الكلام، فاذا اتفق اثنان او فريقان على ذلك بملئ اختيارهم ورشدهم كان ذلك بينهم شرطاً واجب الوفاء.

الا ان هذا لا يخلو من مناقشة: فانه خاص بالمؤمنين. كما هو واضح من نصه. مضافاً الى أنه لا يشمل جزماً تلك الشروط التي تحتوي على الظلم. ولا يبعد ان يكون أخذ الجائزة من الفاشل ظلماً له بتحميله الخسران المادي الى الخسران المعنوي. فلا يكون مشمولاً لاطلاق النص.

وعلى أي حال، فالقدر المتيقن من الجوائز الصحيحة على المسابقات هو المجعول من قبل شخص ثالث.

الأمر الرابع: مما يجب أن نعرفه بهذا الصدد:

---

(١) المصدر: الباب ٣. الحديث ٣.

(٢) [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة. أبواب الخيار. الباب ٦. الحديث ١، ٢، ٥].

ان هناك دليلين فقهيين متعارضين يمكن اقامتهما على جواز مطلق المسابقات. أحدهما يؤدي الى المنع من كل مسابقة عدا ما استثني. والآخر يدل على جواز المسابقات التي تحتوي على نفع ديني ودينوي.

نعم، ليس هناك دليل على جواز غير هذا النوع من المسابقات مما ليس فيه نفع، فضلاً عما فيه ضرر. وسيأتي المزيد من إيضاحه.

والدليل الذي ينتج عدم جواز مطلق المسابقات عدا ما استثني هو الاستدلال بعدة نصوص يمكن استفادة ذلك منها:

كصحيحة حفص[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لا سبق الا عن خف او حافر او نصل يعني النضال.** ومثلها صحيحة عبد الله ابن سنان.

ومرسلة الصدوق[2]: قال: **قال الصادق عليه السلام: ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل.** الخ الحديث.

ومما ينبغي الالتفات اليه أن المنع في هذين النصين خاص بأخذ الجوائز على المسابقة فانه معنى (السَبَق) و(الرهان). واما المسابقات المجانية فلها باب آخر سنتعرض له بعد ذلك.

الا انه مما يهون الخطب في هذا الدليل: ان المرسلة غير معتبرة سنداً، فلا يمكن استنتاج الحكم منها. فنبقى نحن والصحيحة. فاذا أردنا أن نستنتج منها المنع المطلق بدليل وقوعه في سياق النفي الدال على العموم عدا المذكورات. اذا أردنا ذلك أمكن الجواب بعدة وجوه تتركز حول أن المقصود من هذه المذكورات ليست هي بالتعيين بل يمكن التعميم بتجريدها عن الخصوصية الى غيرها من بعض أشكال المسابقات:

فأولاً: يمكن التعميم الى كل المسابقات التي تنتج التدريب على أساليب الحرب والقتال أياً كان مضمونها. انطلاقاً من فهم معين هنا، وهو ان سباق الخيل ونحوه انما أجازته الشريعة لأجل هذا الهدف، فكل ما دخل في هذا الهدف كان جائزاً.

---

[1] المصدر: [ج ١٣. كتاب السبق والرماية]. الباب ٣. الحديث ١ و ٢.

[2] المصدر: الباب ١. الحديث ٦.

وثانياً: انه يمكن التعميم لكل المسابقات التي تنتج منافع اجتماعية عامة. فان المجتمع لا يحتاج فقط الى الحرب بل له حاجات عامة أخرى، قد تكون أكثر عدداً وتطبيقاً، بل أكثر أهمية في كثير من الأحيان. كالسباق على حفظ القرآن وعلى حسن قرائته وحفظ الحديث وغير ذلك كثير.

فاذا جازت المسابقة فيما يخص الحرب جاز في غيره لهذا النحو من المشابهة.

وثالثا: انه يمكن التعميم لكل المسابقات النافعة، على المستوى الفردي والاجتماعي معاً.

والتعميم الأول هو الذي فهمه سيدنا الأستاذ[1] وأجاز المسابقة بالأسلحة الحديثة، الا ان التعميمين الأخيرين، أيضاً مما يمكن فهمه بالتأكيد من تلك النصوص وهو دليل الجواز.

اذن، فالدليل على عدم جواز مطلق المسابقات لم يصح، بل انقلب الى دليل على الجواز في حدود النفع العام والخاص. كل ما في الأمر اننا يجب أن نذكر ان النفع المقصود هنا ليس هو النفع المالي من تجارة او جائزة...... بل هو النفع الموجود في المسابقة بغض النظر عن أي نفع مالي مما يكون كمالاً للفرد او المجتمع لا لمجرد كسب الشهرة ونحوها.

وهناك دليل آخر هو الدال على الجواز، وقد يكون الجواز هنا أوسع مما سبق لو تم هذا الدليل.

وهو النص القائل بجواز المسابقة بـ (الريش). وهي رواية العلا بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام. وفيها: **فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرى الخيل وسابق. وكان يقول: ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار حرام.**

ومثله مرسلة الصدوق السابقة قال[2]: قال الصادق عليه السلام: **ان الملائكة لتفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل.**

وكلا هاتين الروايتين لا تخلوان من الخدشة سنداً، اذن فالحكم المستنتج منهما

---

[1] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٢.

[2] الوسائل: [ج ١٣. كتاب السبق والرماية]. الباب ١. الحديث ٦.

محل اشكال سلفاً. غير اننا ينبغي ان نبسط الكلام فيها بعض الشيء بغض النظر عن السند.

وتقريب الاستدلال بهذين النصين لجواز مطلق المسابقة يكون بتقريبين:

التقريب الأول: ما أشرنا اليه من النص فيهما على (الريش) والمقصود بهما المسابقة على الحمام. ومن المعلوم انه اذا كانت المسابقات في الخيل ونحوها لها نتائج حربية او عقلائية. فالمسابقة على الحمام ليس لها هذه النتائج. فيكون النص دالاً على جواز مطلق المسابقة لا تخرج عن ذلك الا اذا كان موضوعها محرماً أصلاً في الشريعة.

التقريب الثاني: ان هذين النصين وغيرهما أوضحا: ان المسابقة بالخيل وغيرها مشروع في الدين. وهو يشمل صورة قصد التدرب على القتال وغيره. فمن زاوية شموله للقصود الأخرى يمكن التعميم بالغاء الخصوصية لكل مسابقة لا يكون فيها قصد عقلائي، ما لم يكن محرماً أصلاً كما أشرنا.

الا ان كلا التقريبين لا يخلوان من مناقشة:

مناقشة التقريب الأول:

أولاً: المناقشة في سند الروايتين السابقتين كما قلنا.

ثانياً: احتمال ان يكون المراد بالريش الحمام وان الحمام كان اسماً للخيل في عرف أهل مكة والمدينة، كما نسبه صاحب الوسائل[1] الى بعض فضلائنا.

ثالثاً: احتمال ان يراد بالريش أسفل السهم او جزء معين منه. ومن هنا قسموا السهام الى رائش وغير رائش. فيكون معنى المسابقة بالريش هو المسابقة بالسهام. وهذا هو الذي بنى عليه مشهور الفقهاء[2] الا انه خلاف ظاهر الرواية حيث عطف النصل على الريش. والنصل هو السهم فاذا كان الريش كذلك، كان المعنى مكرراً

---

[1] الوسائل: ج ١٣. ص ٣٤٩.

[2] [رياض المسائل للسيد الطباطبائي: ج ٩. ص ٤١٠. جواهر الكلام: ج ٢٨. ص ٢١٧].

وهو مستهجن. اللهم الا أن يراد من النصل: السهم الذي لا ريش له، او الأعم منه، فيكون من عطف العام على الخاص.

وعلى أي حال فالمهم هو المناقشة السندية.

مناقشة التقريب الثاني:

ان في هذا النص وأشباهه ثلاث اطلاقات محتملة متدرجة في السعة:

الأول: جواز كل مسابقة في الخيل وشبهها مما يكون المقصود بها التدريب على الحرب.

الثاني: جواز كل مسابقة فيها مما يكون المقصود بها منفعة عقلائية غير ذلك.

الثالث: جواز التدرب على الخيل ونحوها، حين لا يكون المقصود منها أية مصلحة عقلائية.

وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن أن تستنتج من الاطلاق الثاني: جواز كل مسابقة يكون المقصود منها منفعة عقلائية، سواء كانت على الخيل ونحوها او كان في غيرها. وهذا ما استنتجناه وهو أمر صحيح.

الا ان الكلام في الاطلاق الثالث وما يمكن الاستنتاج منه، وهو جواز استعمال أي شيء في المسابقة وان لم يكن المقصود منها أية مصلحة عقلائية.

وهذا الاطلاق الثالث ان كان موجوداً كان الاستنتاج والتعميم منه صحيحاً. الا انه غير موجود لوضوح ان كل تسابق على الخيل ونحوها يحتوي بالضرورة على التدرب على الحرب او غيرها من المصالح العقلائية، سواء كان مقصود المتسابقين ذلك او لم يكن، فانهم تلقائياً سيحصل عندهم زيادة في التدريب والخبرة، وهذا يكفي. وهذا أمر يعلمه الشارع الاسلامي المقدس حين أفتى بهذا الحكم. ومعه لا يمكن ان نتصور حالة مفهومة عقلائياً يتم الاستباق فيها بالخيل والحافر والنصل ولا يكون هناك تدريب حتى من قبل أكثر الناس المتخصصين فضلاً عن غيرهم. اذن فالاطلاق الثالث غير موجود، فالاستنتاج منه غير صحيح.

الأمر الخامس: مما ينبغي التعرض له:

في حكم المسابقات غير ما عرفنا جوازه من المسابقات النافعة، بغض النظر عن تجارتها وجوائزها.

وهذه المسابقات اما أن تكون على مال يؤخذ من الطرف الخاسر او من طرف ثالث. واما أن لا تكون على مال، بل تقام مجاناً لمجرد قتل الوقت.

اما أخذ الجائزة من الطرف الخاسر، فهو القمار بعينه وهو حرام بلا إشكال.

واما لعبها مجاناً فلا دليل على حرمته ومقتضى أصالة البراءة جوازه، ما لم يكن موضوعها محرماً أصلاً او كانت مما خرجت بدليل محرم كالشطرنج والنرد.

وكذلك يجب الادراج في قائمة الحرمة كل مسابقة او لعبة يترتب عليها ضرر مادي او معنوي، بالعنوان الأولي او الثانوي على أحد الطرفين او على أي مؤمن. وهذا يختلف بين الأشخاص، فاذا أحرزنا ان هذه المسابقة او تلك متصفة بمثل ذلك كانت حراماً بلا اشكال.

وكذلك تحرم المسابقات التي يكون موضوعها او نتيجتها حراماً بالعنوان الثانوي كتأييد ظلم او التصرف بالأموال العامة كمجهول المالك او حق الامام او الزكاة او نحوها مما لا يجوز صرفه في هذه المسابقات.

نعم، يبقى الكلام في المسابقات التي تخلو من كل هذه الأمور مع كونها ليست مجانية، وحسب ما عرفنا. انها ليس فيها نفع وليس فيها ضرر، والجائزة يدفعها شخص ثالث لا أحد اللاعبين. فهل يجوز ذلك ام لا؟

لا شك ان مقتضى الدليل الثاني الذي عرفناه في الأمر الرابع هو الجواز. كما انه قد يقال: ان مقتضى عموم (**المؤمنون عند شروطهم**) هو ذلك أيضاً.

الا اننا عرفنا عدم صحة الدليل المشار اليه، كما ان هذا العموم يشكل شموله للمسألة. لأنه منصرف الى المعاملات العقلائية النافعة اجمالاً دون ما لا نفع فيه. ومعه يبقى ايقاع مثل هذه الألعاب بالجائزة المشار اليها خلاف الاحتياط الوجوبي. فضلاً عن التجارة بها بمعنى أخذ أجور الحضور من المشاهدين.

هذا ولا ينبغي ان نغفل عن ان ما قلناه بجواز ايجاده من المسابقات بالجوائز من

طرف ثالث: يمكن ايجاده مجاناً مع الرغبة بذلك ولا مانع منه شرعاً، بل هو أولى بالجواز.

الأمر السادس: ان كل مسابقة فلها[1] معدات معينة تباع سوقياً او تصنع محلياً. وقد أصبح من الواضح ان هذه المعدات ان كانت خاصة بالمسابقات المحرمة فصنعها وبيعها وثمنها، حرام بلا اشكال.

نعم، لو كانت معدات لمسابقات جائزة شرعاً، او كانت معدات يمكن استعمالها في مسابقة وغيرها. او كانت معدات يمكن استعمالها في مسابقات محرمة وأخرى جائزة كبعض المسابقات المجانية مما عرفناه، فيجوز بيعها وشراؤها وصنعها. كل ما في الأمر ان استعمالها في المحرم يكون على ذمة الفاعل نفسه دون الصانع او البائع. شبه الاناء الاعتيادي الذي قد يستعمل في شرب الماء تارة وشرب الخمر أخرى . فان هذا لا يوجب حرمة صنعه وبيعه بطبيعة الحال.

---

[1] [لعل الصحيح (لها) بدل (فلها)].



فصل
المسابقات المنصوصة

بعد أن عرفنا الأحكام المتعلقة بالمسابقات ككل يحسن ان نخص الكلام في المسابقات المنصوصة في النصوص الواردة عن المعصومين كصحيحة عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام **قال سمعته يقول: لا سبق الا في خف او حافر او نصل، يعني النضال.**

قال ابن منظور[2]: والخف خف البعير، وهو مجمع فِرسِن البعير والناقة... تقول العرب هذه خف البعير وهذه فرسنه. وفي الحديث: لا سبق الا من خف او نصل او حافر. فالخف الابل ههنا، والحافر الخيل، والنصل السهم الذي يرمى به.

ولابد من حذف مضاف، أي لا سبق الا في ذي خف او ذي حافر او ذي نصل.

قال الجوهري: الخف واحد اخفاف البعير. وهو للبعير كالحافر للفرس.

ابن سيده. وقد يكون الخف للنعام. سوّوا بينهما للتشابه، وخف الانسان ما أصاب الأرض من باطن قدمه. وقيل لا يكون الخف الا للبعير والنعامة. وفي حديث المغيرة: غليظ الخف. استعار خف البعير لقدم الانسان مجازاً. والخف في الأرض أغلظ من النعل.

وقال: والخف: الذي يُلبَس (يعني في القدم) والجمع من كل ذلك أخفاف وخِفاف. وتخفف خفاً لبسه. انتهى.

---

[1] الوسائل: ج ١٣. كتاب السبق والرماية. الباب ٣. الحديث ٢.

[2] [لسان العرب]: ج ١. ص ٨٦٨.

فهذا حديث ابن منظور عن الخف واما حديثه عن الحافر فأشد اقتضاباً.

قال[1]: قال الجوهري: الحافر واحد حوافر الدابة وقد استعاره الشاعر في القدم.

وقال: قيل: كانوا لنفاسة الفرس عندهم ونفاستهم بها لا يبيعونها الا بالنقد، فقالوا: النقد عند الحافر أي عند بيع ذات الحافر وصيّروه مثلاً. ومن قال عنه الحافرة فانه لما جعل الحافرة في معنى الدابة نفسها وكثر استعمالها في غير ذكر الذات. ألحقت به علامة التأنيث اشعاراً بتسمية الذات بها. او هي فاعلة من الحفر، لأن الفرس بشدة دوسها تحفر الأرض. قال: هذا هو الأصل ثم كثر حتى استعمل في كل أولية.

ولابد لنا الآن من النظر الى شرحه عن (الفرسن) الذي حولنا عليه ابن منظور قبل قليل:

قال: الفرسن عظم قليل اللحم. وهو خف البعير كالحافر للدابة.

وقال: الفرسن فرسن البعير، وهي مؤنثة وجمعها فراسن. وفي الفراسن السلامي، وهو عظام الفرسن قصبها ثم الرسغ فوق ذلك. الى أن قال: ويقال لموضع الفرسن من الخيل الحافر ثم الرسغ. والفرسن من البعير بمنزلة الحافر من الدابة. قال: وربما استعير في الشاة. قال ابن السراج: النون زائدة لأنها من فرست. وقد تقدم. والذي للشاة هو الظلف. وفي الحديث: لا تحقرن من المعروف شيئاً ولو فرسن شاة.

أقول: واما الحديث عن النصل فسيأتي.

ومن الواضح في حال أكثر تفسيرات اللغويين انهم يحيلون الفرد على الواقع المشهود. فالمفروض بالقارئ أنه شاهد الجمال والأفراس ليعرف ما هو الخف وما هو الحافر. كما أن المفروض أنه مطلع على علم التشريح ليعرف ما هي السلامي او السلاميات للقدم في الانسان والحيوان.

كما أن اللغويين يحولون بعض التفسيرات على بعض فالخف للبعير هو بمنزلة الحافر للفرس كما أن الحافر للفرس هو بمنزلة الخف للبعير. وكلاهما بمنزلة الظلف للغنم وهكذا. الأمر الذي يجعل القارئ يدور في حلقة مفرغة لا يخرج منها او هو (الدور) بالاصطلاح المنطقي، الذي مرجعه هنا الى تفسير الشيء بنفسه.

---

[1] [المصدر: ج ٤. ص ٢٠٦].

واذا أردنا نحن أن ندقق أكثر على أن لا نخرج عن دائرة الفهم العرفي ولا ندخل في تفاصيل العلوم المختلفة. قلنا: أنه لابد في الحكمة الإلهية لنهاية الرجل من جهة الأرض او لنهاية الساق من عضو يتحمل ضغط المشي والاحتكاك بالأرض ويساعد على الوقوف. وهو في الانسان القدم. واما الطير فلها قدمها الخاص الطويل الأصابع نسبياً يشمل ذلك الطيور الأرضية كالدجاج والجوية كالحمام والمائية كالبط. وكل هذا خارج عن محل كلامنا فعلاً.

وانما كلامنا عن ذوات الأربع، وفي الامكان القول ان الله سبحانه قد اختار لها في نهاية أرجلها شكلين من الأقدام: فالوحوش وآكلات اللحوم لها براثن. وليست البراثن هي القدم وانما هي بمنزلة الأظافر للانسان، ولكنها تساعد الحيوان على الصيد وتقطيع الفريسة. وانما قدمها هو مجموع العضو الذي تتصل به البراثن. وهو موجود في القطة والكلب كما هو موجود في الأسد والذئب وغيرها.

ومن الممكن القول: ان هذا النحو من الخلقة للقدم الحيواني أشبه بقدم الانسان من الخلقة الأخرى المعبر عنها بالخف والحافر، لأن وضوح الأصابع والأظافر أكثر، كما هو معلوم.

والشكل الثاني من أقدام ذوات الأربع هو ما سماه ابن منظور بالفرسن وانما استعملناه هنا ليكون معنى عاماً لعدد من الحيوانات، كما سنذكر. والمهم في فكرة خلقه هو العظم الغليظ الذي يحيط بعظام القدم الداخلية، ويساعد الحيوان على مقاومة الاحتكاك بالأرض خلال المشي والركض. وهذا الشكل من القدم موجود في عدد من الحيوانات غير قليل يجمعها فكرة: انها ليست من آكلات اللحوم. منها: الغنم والبغال والابل والخيل واللاما والغزال والأبقار بأنواعها والفيلة، وغيرها. وهي على العموم محللة أكل اللحم عدا ما استثني كالفيل، بخلاف القسم الأول فانها جميعاً محرمة بدون استثناء.

نعم يستثنى من كلا القسمين من ذوات الأربع: القرد بأنواعه، فانه يمتلك قدماً تشبه قدم الانسان وليست برثناً ولا فرسناً كالقسمين السابقين. وهذا خارج عن محل كلامنا.

هذا ولا يفوتنا القول: انه من شطط القول: ان تشتبه قدم النعامة بالفرسن، كما ظهر من ابن منظور. فان لها قدماً كأقدام الطيور، ذوي الأصابع الطوال. على حين ليس في الفرسن اصبع ولا ظفر عرفاً. وان كان قد ينطبق على بعض العظام الغليظة في بعضها مجازاً أنه ظفر او بمنزلته.

وبعد ان درنا هذه الدورة اللغوية أمكننا أن نعود الى الحديث الشريف فان فيه ثلاث احتمالات من الفهم:

الاحتمال الأول: ان يراد به من الخف والحافر خصوص الابل والخيل دون سواها. كل ما في الأمر أنه يشمل باطلاقه أنواعها المختلفة. وهذا أكيد.

الاحتمال الثاني: ان يراد بالحديث الشريف اخراج القسم الأول من أقدام الحيوانات ذوات البراثن من ذوات الأربع آكلات اللحوم كما أسلفنا. فهذه لا يجوز المسابقة فيها. واما غيره فهو جائز. وهذا معناه اننا نعمم الحكم الى كل (فرسن) من زاوية كونه مغايراً في حقيقته مع (البرثن). فذوات الفرسن يجوز المسابقة بها أياً كانت حتى الفيلة والغزلان والأبقار ونحوها. والى مثل ذلك مال سيدنا الأستاذ[1].

الاحتمال الثالث: ان نأخذ بنظر الاعتبار عن وجود (الفرسن) لدى النعامة. فانه وان كان خطأ حقيقية الا أنه معنى لغوي قائم على أي حال. ويمكن فهم الألفاظ على أساسه. اذن فيمكن المسابقة بالنعام أيضاً. وبعد التجريد عن الخصوصية فقهياً يمكن التعميم من النعام الى كل الطيور. وخاصة بعد ان ورد عنوان (الريش) في بعض الروايات، كما سمعنا. فيكون هذا مؤيداً لذاك. ولئن كانت تلك الرواية مخدوشة سنداً، فان هذا الدليل أوثق منه.

فأي هذه الاحتمالات في الدليل هو الصائب؟

والظاهر ان كل هذه الاحتمالات غير صحيحة بالدقة.

فالاحتمال الأول يرد عليه شمول معنى الخف او الفرسن لأكثر من الابل والخيل، بلا اشكال الأمر الذي يمكن فيه تعميم الحكم بالجواز خارج دائرتها.

واما الاحتمال الثالث فهو غير صحيح لما أسلفناه من ضعف السند في رواية

---

[1] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٢.

(الريش) وعدم احتمال الصحة في استعمال الفرسن للنعامة، ولم يفت به أحد من الفقهاء. فيكون القول به مجازفة فقهية مخالفة للاحتياط.

بقي لدينا الاحتمال الثاني وهو أوجه الثلاثة غير أنه لا يمكن قبوله على عمومه لأن الحيوانات ذوات الفرسن يمكن تقسيمها الى مركوبات كالابل والخيل وغير مركوبات كالبقر والغنم. ومن الممكن القول بوضوح عرفي كافي أن غير المركوبات عرفاً منها غير مشمولة للحديث وأنه منصرف عنها بكل تأكيد.

وهناك تقريبان آخران لذلك:

التقريب الأول: ان ننظر الى ما هو المتعارف عرفاً بين الناس فيما يجعلونه من الحيوان سبباً للمسابقة. فهم بينما يجعلون الابل والخيل سبباً لها، لا يجعلون البقر والغنم سبباً. والحديث الشريف قد خص القسم الأول منها بالذكر، ولا يمكن تعميمه للقسم الثاني للفرق بينهما عرفاً كما عرفنا.

التقريب الثاني: انه يمكن تقسيم هذه الحيوانات المستعملة في المسابقة او المطاردة الى قسمين: قسم مركوب فعلاً. وقسم غير مركوب بل يجعلونه في المضمار يركض وحده.

ومن الواضح من الحديث الشريف وغيره من الأخبار ان المسابقة انما تصح في القسم المركوب لا القسم غير المركوب. او قل: ان المسابقة في الحقيقة بين الانسانين الراكبين وليس بين الحيوانين المركوبين. فاذا تجرد الحيوان عن راكب لم تصح المسابقة. وهذا المعنى يشمل قسمين:

الأول: ما لا يمكن ركبه أصلاً، كالغنم والغزلان.

الثاني: ما لا يكون ركبه متعارفاً وان كان ممكناً نظرياً، كالأبقار واللاما.

فيدخل كلا القسمين في جانب الحرمة، او قل يخرجان من دائرة الجواز او الاثبات في الحديث ويدخلان في دائرة النفي المدلول عليه بالاستثناء بعد النفي (لارهان الا) ويبقى الباقي كالابل والخيل والفيلة ونحوها.

وبهذا التقريب أيضاً تخرج الطيور والنعام، لأنها غير مركوبة فعلاً او غير مركوبة أصلاً.

واذا تم لدينا ذلك أمكن التعرض الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان الحديث الشريف: لا سبق الا في خف او حافر او نصل... يخص المسابقة في الحيوانات التي لها أرجل، فتكون المسابقة بالحيوانات التي لا أرجل لها داخلة في حيز التحريم، كالأسماك وحيوانات البحر على العموم، أعني فيما ليس له رجل عرفاً كالأخطبوط وفرس البحر وكثير غيره. وكذلك بعض الحيوانات البرية كالأفاعي.

كما ان الحديث الشريف يخص الجواز بالحيوانات ذات الحكم الاعتيادي المفهوم عرفاً. فيخرج بذلك عن حيز الجواز الى حيز التحريم ما كان حيواناً صغيراً معتبراً من الحشرات عرفاً (سواء سمي حشرة علمياً ام لا) كالفئران والعقارب والخنافس وغيرها كثير.

ومفهوم الحشرة عرفاً شامل لبعض الحيوانات البحرية أيضاً، فيشملها التحريم، كالسرطان والروبيان. كما ان مفهوم الأفعى او الحية يشمل بعض الحيوانات البحرية أيضاً فيشملها التحريم أيضاً. بل من الممكن القول ان المسابقة بالحيوانات البحرية مطلقاً غير جائز.

بل عرفنا ان كل حيوان غير مركوب فعلاً فضلاً عن غير المركوب أصلاً. لا يجوز استعماله في مسابقة بحرياً كان ام برياً.

الأمر الثاني: بعد ان استنتجنا عدم الجواز في الحيوان غير المركوب فكيف نجمع بين هذا الحكم وما قلناه في الفصل السابق من جواز المسابقة بكل قصد نافع للفرد او للمجتمع؟

وجواب ذلك واضح لا لبس فيه. من حيث ان استعمال الحيوان غير المركوب في المسابقات، أمر لا فائدة فيه على الاطلاق الا التسلي او الربح. وبغض النظر عن ذلك فلا فائدة فيه. وقلنا ان الفائدة انما تلحظ في هذه المرتبة، أي بغض النظر عن التسلي والربح.

وبالطبع فان اشتراط الركب خاص بالحيوان، اما لو كان مورد المسابقة او آلتها شيئاً آخر، فيكون خارجاً عن هذا الشرط موضوعاً. فيشترط فيها مجرد كون

المقصود بالمسابقة نتيجة نافعة.

الأمر الثالث: هل ان المسابقة بركوب الحيوان خاص بقصد النتيجة النافعة او لا؟

مقتضى اطلاق صحيحة ابن سنان السابقة وغيرها، عدم وجود هذا الاشتراط الا ان عرض هذا السؤال، كما ألمحنا في الفصل السابق، يحتوي على افتراض ان هذه المسابقات قد لا تكون بقصد المنفعة بل بقصد التلهي او الربح فقط.

وهذا المعنى قابل للمناقشة اذا نظرنا الى طريقة الحرب القديمة التي كانت عند صدر الاسلام. والذي كان يستعمل فيها الحيوانات كوسائط للنقل بما فيها الجمال والخيل. ومن هنا كانت الحكمة الشرعية من اجازة وتنفيذ السباق فيها هو التمرين على استعمالها. وقلنا في الفصل السابق ان هذا التمرين يحصل في أغلب الموارد. والحكمة لا يجب ان تكون عامة لكل الموارد التي يسري لها الحكم على الاطلاق بل يكفي ثبوتها في الأعم الأغلب منها.

نعم، في العصر الحاضر، حيث تبدل اسلوب الحرب وتبدلت وسائط النقل من الحيوانات بالآلات كالسيارات والدبابات والطائرات فان المسابقة بالحيوانات أصبحت لمجرد التلهي او الربح، لأن التدرب عليها وان كان يحصل فعلاً، الا انه لا أثر له في التدريب على الحرب الحديثة من قريب ولا من بعيد.

ومن هنا فقد يقال: ان الحكمة او الفائدة حيث انتفت تماماً، فلا بأس من القول بانتفاء جواز المسابقة على الاطلاق، او المسابقة بالحيوانات. الا ان هذا لا يصح فقهياً لأنه خلاف اطلاق الدليل بكل تأكيد. الا أنه خاص، ولو احتياطاً بالمنصوص وهو الخف والحافر والنصل. واما المسابقات فيما سواها من الأشياء، فتبقى مشروطة بالفائدة لأننا انما فهمناها من عموم الدليل من هذه الزاوية فقط. فيبقى ما لا فائدة فيه (بغض النظر عن التسلي والربح) تحت حيز الحرمة.

الأمر الرابع: أنه قد يقال: انه يمكن التعميم من الحيوانات المركوبة التي يجوز السباق بها الى كل واسطة نقل مركوبة.

ومع الالتفات الى اننا قلنا بجواز استعمال أي شيء في المسابقة مع تحقق

الفائدة، تبقى فائدة هذا التعميم امكان القول بالجواز في وسائط النقل حتى لو لم توجد فائدة غير التسلي او الربح. كالذي قلناه قبل قليل في الحيوانات المركوبة بعد سقوط منفعتها في الحرب في العصر الحديث. فتكون سائر وسائط النقل على هذا الغرار.

وهذا احتمال فقهي وجيه، لولا بعض النقاط التي قد تمنع عن التعميم او التجريد عن الخصوصية، ولو لمجرد احتمال ان يكون لصفة الحيوانية للركوب في المسابقة دخلاً في جوازها. ولو باعتبار كونه مالكاً لاختياره في الجملة. بخلاف السيارات ونحوها من الآلات الفاقدة للاختيار بالمرة، كما انها فاقدة لصفة الحيوانية بطبيعة الحال.

ومعه فيكون التعميم من الحيوانات المركوبة الى مطلق وسائط النقل مشكلاً. نعم، مع تحقق الفائدة بالمعنى السابق ولو بعنوان التدرب على الحرب او على السياقة او غير ذلك، يدخل المورد تحت حيز الجواز.

الأمر الخامس: أشرنا فيما سبق ان الحيوان الذي تحت المسابقة يجب ان يكون مركوباً، ولا تجوز المسابقة به خالياً عن الراكب. وكذلك سائر وسائط النقل اذا عممنا لها.

والمهم الآن ان نشير الى ان المتسابق يجب ان يكون هو الراكب نفسه، بحيث يكون هو المستحق للجائزة، سواء كان مالكاً للفرس، او كانت عنده باستعارة او ايجار ونحو ذلك.

يقابل ذلك: افتراض غير جائز، وهو ان تكون الجائزة لغير الراكب، وانما يأخذ الراكب أجراً بازاء عمله ليس الا. وعلى الأغلب، فان المتعارف ان مالكي الأفراس هم الذين يعتبرون أنفسهم مستحقين للجوائز ويعطون الأجور لراكبين فنّيين يشاركون في المسابقة. وقد لا يكون المالك قادراً على التسابق أصلاً، بل قد لا يكون قادراً على ركوب الخيل أصلاً.

الا ان هذا المعنى ممنوع شرعاً. لما قلناه من ان التسابق ليس بين الحيوانات بل بين البشر الراكبين لها. والمشاركون هم المستحقون للجوائز دون غيرهم. وهذا

واضح فقهياً. فان استعمل المتسابق فرس غيره فله الجائزة وعليه أجرة استعمال الفرس لمالكها. دون العكس الذي قلناه انه قد يحدث في بعض المسابقات.

وهذا كما ينطبق على الأفراس ينطبق على كل الحيوانات، وكل وسائط النقل، بل كل مسابقة. فان الرابح فعلاً والمتقدم فيها هو المستحق للجائزة دون من سواه.

الأمر السادس: بالنسبة الى استعمال الفرد جسمه في المسابقة كالركض او غيره من أنواع الرياضات البدنية، فهذا داخل في جوازه تحت شرط الفائدة بالمعنى السابق، ولا مجال له فقهياً خارج هذا النطاق.

نعم، هذا الشرط خاص بجواز أخذ الجوائز على المسابقات، واما المسابقات المجانية أعني التي لا جائزة فيها فتجوز مطلقاً ما لم تقترن بعنوان أولي او ثانوي محرم من ناحية أخرى.

الأمر السابع: هناك بعض الألفاظ اللغوية المستعملة فقهياً في كتاب السبق والرماية، يحسن بنا الاطلاع عليها، تعميقاً لثقافتنا الفقهية التي أَلّف من أجلها هذا الكتاب. وبعض هذه الألفاظ تتعلق بتعيين السابق الأول من غيره، كما سنسمع. وسنقتصر هنا على مصطلحات الخيل. ونؤجل ما يرتبط بالرماية الى محلها.

قالوا[1]: السابق هو الذي يتقدم بالعنق (يعني بعنق الجواد) والكتَد وهو ـ بفتح التاء وكسرها ـ: مجمع الكتفين بين أصل العنق والظهر للفرس.

والمصلي: هو الذي يحاذي رأسه صلوي السابق. والصلوان هما العظمان الكبيران عن يمين الذنب وشماله. في أعلى فخذي الفرس. وبتعبير آخر: ان عظم مقدم جسم الفرس يسمى بالكتد وعظم مؤخرة جسمه يسمى بالصلو، وما بينهما الظهر او الوسط الذي يحتوي على الخصر وهو ما يكون دقيقاً نسبياً في الفرس العربي في وسطه.

قالوا: والسبق ـ بسكون الباء ـ المصدر بمعنى الوصول الى الغاية المتفق عليها.

والسبق ـ بالتحريك ـ: العوض، ويسمى أيضاً الخطر، وهو الجائزة المجعولة.

---

[1] [شرائع الإسلام: ج ٢. كتاب السبق والرماية. ص ٤٦٣].

والغاية: مدى السباق. يعني نهاية طريق السير الذي يحصل فيه السباق. وبه يتعين السابق حقيقة. وطريق السير هو المضمار.

ويقال: سبَق اذا أخرج السَّبَق واذا أحرزه أيضاً. يعني: اذا أعطى الجائزة او أخذها. والا فالفعل من المسابقة: سبق بدون تشديد، هذا ما قاله الفقهاء. وفيه جهات من الاجمال، عديدة أهمها ما رجع الى تعيين السابق الأول من غيره.

وبحسب العرف العقلائي فان السابق من غيره يتعين عند الغاية لا في المضمار او خلال المسابقة، اذ قد يتأخر من تقدم او يتقدم من تأخر.

كما ان السابق الثاني ليس بالضرورة ان يكون واصلاً رأس فرسه الى صلوي فرس صاحبه. بل قد يكون متقدماً على ذلك او متأخراً عنه. ومع ذلك فهو الثاني في السباق.

وبتعبير آخر: ان (المصلي) الذي عرفناه لا يجب ان يكون هو الثاني في السباق بل قد يكون هو الثالث او غيره. كما قد لا يوجد في السباق مصلي أصلاً. او لا أقل: انه لا يوجد عند بلوغ الغاية مصلي، عندما يتعين الموقف.

ومن الناحية العملية اننا نلاحظ تقدم المتسابقين وتأخرهم. فمن كان متقدماً للجميع كثيراً او قليلاً ولو بمليمتر واحد، فهو السابق الأصلي ومن بعده هو الثاني ومن بعده هو الثالث وهكذا.

الأمر الثامن: في مقدار الجائزة. وهي بالطبع لا تحديد شرعي لها، وانما تتم باتفاق الطرفين من كل مال محلل يمكن للمالك التصرف فيه.

وانما المهم هنا السؤال عما اذا كان السابق الأول هو الذي يعطى وحده او يعطى الذين بعده أيضاً. والسؤال انه اذا أعطينا أكثر من واحد، كالثلاثة الأُوَل مثلاً فهل يجب التفاضل في جوائزهم او يكفي التساوي في ذلك.

اما عن السؤال الأول، فمن الواضح انه أمر بالاتفاق بين دافع الجائزة والمتسابقين. وعلى العموم ان كان المال المرصود كجائزة يعتبر مالاً واحداً عرفاً فهو جائزة واحدة لا يستحقها الا السابق الأول. وكذلك لو نص دافعها انها جائزة واحدة. والا أمكن تقيسمها بالاتفاق بين المتسابقين. فان شككنا بالتقسيم او اختلفوا

فيه وجب التساوي فيه.

واما عن السؤال الثاني: فالذي يبدو للنظر الأولي هو لزوم التفاضل بالجوائز، كما لو قال دافعها: أعطي للأول مئة وللثاني خمسين وللثالث عشرة. واما مع التساوي في المقدار فان اهتمام المتسابقين بالفوز بالأولية سيكون قليلاً، ومن ثم سيكون ذلك مخلاً بالمسابقة.

الا ان هذا غير صحيح لعدة أمور:

أولاً: ان الأولية في المسابقة لها جهة معنوية مهمة في نظر المتسابقين، وان لم تكن لها جهة اقتصادية.

ثانياً: ان جعل الجائزة المتساوية تشجيع لفكرة التسابق ككل. وان لم يكن تشجيعا للأولية ذاتها.

ثالثاً: ان الجوائز سوف لن تستوعب الجميع بل الفائزان الأولان او الثلاثة الأوائل. ومعه يكون الاهتمام منصباً على الوصول الى هذه الغاية، يعني جعل الفرد نفسه من الثلاثة الأوائل، لوضوح انه لو كان دونهم لم يحصل على شيء. وهذه الفكرة كافية في دافع همم المتسابقين الى انجاز المسابقة على أحسن وجه.

والنصوص الشرعية الواردة خالية من لزوم التفاضل بالجائزة، بل بعضها دال على جواز التساوي، وهو مقتضى الأصل والقاعدة العامة بعد الاتفاق عليه مسبقاً.

فعن غياث بن ابراهيم[1] عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي بن الحسين عليهما السلام: **ان رسول الله صلى الله عليه وآله: أجرى الخيل وجعل سبقها أواقي من فضة.**

وفي فهم الجائزة هنا محتملان رئيسيان:

الأول: ان تكون هذه الأواقي من الفضة كجائزة واحدة تدفع الى السابق الأول فقط.

الثاني: ان هذه الأواقي توزع بين الثلاثة الأوائل بالتساوي كل واحد أوقية من الفضة.

والمهم قبل كل ذلك هو التراضي على مقدارها.

---

[1] الوسائل: ج ١٣. أحكام السبق والرماية. الباب ١. الحديث ١.

وعن طلحة بن زيد[١] عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام: **ان رسول الله أجرى الخيل التي أضمرت من الحصى (الحفى) الى مسجد بني زريق. وسبقها من ثلاث نخلات. فأعطى السابق عذقاً وأعطى المصلي عذقاً وأعطى الثالث عذقاً.**

فالرواية عينت مضمار السباق من الحصى (الحفى) وهو مكان أولها الى مسجد بني زريق وهو غايتها. وعينت السبق ـ بالفتح ـ وهو الجائزة من ثلاث نخلات، وظاهرها التساوي في العطاء فأخذ كل من الثلاث الأوائل عذقاً. وهذا من قبيل الجائزة المدفوعة من قبل شخص ثالث او قل: من الدولة.

وينبغي الالتفات الى ان الجوائز كما يمكن ان تقتصر على السابق الأول ويمكن ان تتعدد الى الثاني والى الثالث، يمكن ان تزيد على هذا العدد حسب الاتفاق أيضاً.

ولعل رواية أبي البختري[٢] عن علي بن الحسين عليه السلام:

أن رسول الله صلى الله عليه وآله أجرى الخيل وجعل فيها سبع أواق من فضة. هذه الرواية تعطي بفهمها الأولي ان هذه السبع أواق وزعت على سبع أشخاص هم السبعة الأوائل، وليس على الثلاثة الأوائل فقط.

الأمر التاسع: ذكر سيدنا الأستاذ[٣] أن العوض او الجائزة يمكن أن تكون: عيناً او ديناً وان يبذله أجنبي او أحدهما او من بيت المال. ويجوز ان يكون للسابق وللمحلل وليس المحلل شرطاً.

وشرح ذلك مفيد الآن. اما كون الجائزة عيناً فمعناه قول الدافع: من سبق أعطيه هذا المال، مهما كانت صفته ما لم يكن حراماً او محجوراً عليه بشرط ان يكون محدد المقدار عرفاً.

واما كون الجائزة ديناً، فقوله: من سبق أعطيه كذا دينار او كذا درهم او ثوباً او فرساً ونحوها، مما يكون في الذمة، وليس لها وجود خارجي بالفعل.

---

[١] المصدر: الباب ٤ الحديث ١.

[٢] المصدر: الباب ٤. الحديث ٤.

[٣] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٢.

واما بذل العوض من قبل الأجنبي فالمراد به الطرف الثالث كما عبّرنا فيما سبق. وانما سمي أجنبيا لأنه غير مشارك في المسابقة.

واما بذل العوض من قبل أحدهما. فالمفروض فيه ان المتسابقين اثنان لا أكثر، والا قال: أحدهم. وهو ممكن فقهيا أيضاً. واذا تعددوا أمكن التبرع بالجائزة من قبل أكثر من واحد، بشرط ان يقل عدد المتبرعين عن عدد المشاركين ولو بواحد.

فان فاز المتبرع لم يدفع شيئاً. وان فاز غيره دفعها له.

والمهم الآن ان نفهم الفرق بين ما قاله سيدنا الأستاذ هنا وما قلناه من عدم جواز أخذ الجائزة من الخاسر. والفرق واضح فان المتبرع قبل المسابقة لا يعلم انه سوف يكون رابحاً او خاسراً. وسوف يدفعها سواء كان رابحاً او خاسراً. وبالتدقيق: ان المشاركين لو كانا اثنين فالمتبرع بالجائزة سوف يدفعها لو كان خاسراً دون ما اذا كان رابحاً. لكن لا بصفته خاسراً بل التزاماً بالمعاملة. واذا كان المشاركون أكثر. فان كان المتبرع هو الفائز الأول والجائزة واحدة لم يدفع شيئاً أيضاً. نعم لو كان هو دون الأول وتعددت الجوائز دفع مالا يرجع الى نفسه منها.

وعلى العموم، فالمفهوم عرفاً من تبرع أحد المشاركين بالجائزة، هو دفعه لها لو كان خاسراً، لما عرفنا من عدم دفعها حال النجاح، فان كان هناك فرق بين النظرتين فهو قليل وغير عرفي. فالأحوط ترك هذا الجانب وان تكون الجائزة من طرف ثالث او من بيت المال. أي من الدولة او الأموال العامة.

وقال سيدنا الأستاذ في العبارة السابقة عن الجائزة: ويجوز أن يكون للسابق.

أقول: وهذا واضح ان كانت واحدة فانها تنحصر بالسابق الأول. واذا تغير الفرض او اتفقوا على غير ذلك، كان لابد من تطبيق ما اتفقوا عليه.

قال: وللمحلل وليس المحلل شرطاً.

وللمحلل عدة تفسيرات:

التفسير الأول: أنه الشخص المشارك في المسابقة بدون ان يكون قد شارك في معاملتها، كما سيأتي من انها معاملة متكونة من ايجاب وقبول.

التفسير الثاني: أنه الشخص المشارك الذي لا يلزم ان يأخذ الجائزة أصلاً،

حتى لو كان هو الفائز الأول. كما لو صرح هو بذلك. وانما يشارك بالمسابقة للنزهة او للتدريب.

التفسير الثالث: مبني على وجود (شرط جزاء) مالي يؤخذ من الخاسرين. والمحلل هو الذي لا يكون عليه شرط جزاء وانما له الفائدة فقط، بمعنى أنه لو سبق أخذ.

وهذا التفسير هو المشهور بين الفقهاء[1]، وقالوا: أنه انما سمي بالمحلل لذلك، وهو بصيغة اسم المفعول، يعني قد أعفي من الضريبة وشرط الجزاء.

وقد سبق ان قلنا أكثر من مرة ان أخذ الجائزة من الخاسر، بل تغريمه مطلقاً، خلاف الاحتياط بل هو غير جائز. فالتفسير الثالث لا يتم، واذا انحصر الأمر به فوجود المحلل في المضمار لا يكون مشروعاً.

ولعله من هنا اختار سيدنا الأستاذ التفسير الثاني بقوله (وليس المحلل شرطاً) أي لا يجب دفع العوض او الجائزة للمحلل. فيكون محللاً منها ومعفواً عنها. ويمكن هنا قرائته بصيغة اسم الفاعل يعني انه هو الذي حلل المتبرع عن الدفع اليه وبرأ ذمته منه.

واما على الوجه الأول فيكون بمعنى كونه محللاً بصيغة المفعول، من أصل المعاملة لأنه لم يشترك فيها.

هذا وقد فسره سيدنا الأستاذ بتفسير أكثر تفصيلاً حيث قال[2]: المحلل هو الذي يدخل بين المتراهنين ولا يبذل معهما عوضا بل يُجري دابته بينهما او في احد الجانبين على وجه يتناوله العقد. على انه ان سبق بنفسه او مع غيره أخذ العوض او بعضه على حسب الشرط وان لم يسبق لم يغرم شيئاً.

وهذا يرجع الى الوجه الثالث السباق القائم على افتراض دفع الخاسر شيئاً من المال للرابح كجائزة او كشرط جزاء. وقد استشكلنا فيه كما سبق.

هذا، والأقوى القول بعدم وجود المحلل في المسابقة. فان صادف ان التحق

---

[1] [انظر مجمع الفائدة: ج ١٠. ص ١٨١. رياض المسائل: ج ٩. ص ٤١٤].

[2] [منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١١٩. المسألة ٥٤٣].

واحد او أكثر بها بعد الاتفاق على المعاملة. فهذا اما أنه عضو بالمعاملة فعلاً او أنه لا يستحق شيئاً على الاطلاق.

اما امكان ان يصبح عضواً في المعاملة نفسها، فلأن المشاركين لهم درجة (القبول) في المعاملة المتكونة من قبول وايجاب على ما سيأتي. فان التحق أحد كان في امكانه القبول لفظياً او عملياً (معاطاتيا) على تلك المعاملة او ايجابها اجمالاً او بعد الموافقة على التفاصيل.

واما أنه لا يستحق شيئاً، فذلك اذا لم يحصل القبول أصلاً، كما لو لم يكن ملتفتاً الى ذلك أصلاً، او لم يكن موافقاً على شرائط المعاملة. ومع ذلك شارك في المسابقة. ففي مثل ذلك يكون وجوده كعدمه. بمعنى اننا ليس لنا أن نمنع الناس عن السباق الا ان سباقهم سيكون عشوائياً من دون ارتباط بأي معاملة او جائزة. حتى لو تقدم على الجميع. وانما يستحق عندئذ السابق من المشاركين في المعاملة.

وهذا غير الوجه الثاني الذي قلنا فيه ان المحلل يمكن ان لا يأخذ الجائزة. فهنا نقول: ان المحلل لا يمكن أن يأخذ الجائزة، لأنه بذلك يحرم المستحق لها وهو السابق من المشاركين. ويكون أكله لها أكلاً للمال بالباطل.

الأمر العاشر: عند الوصول الى (الغاية) وهي نقطة النهاية، فالمفروض ان واحداً من المتسابقين يكون هو الأول وواحداً هو الثاني وهكذا. ولكن قد يتعدد السابقون. وكذا قد يتعدد الثاني ويتعدد الثالث وهكذا.

وعلى ما قلناه من كون الأول هو المتقدم ولو بمليمتر واحد على الآخرين، والثاني هو المتقدم ولو هكذا على الثالث ...على هذا يندر أن نرى اثنين يقفان على نفس المستوى تماماً. ويبقى ذلك مجرد افتراض فقهي أقرب الى الدقة الفلسفية. لكنه يجب ان يعرض فقهياً بعد ان علمنا أنه **(ما من واقعة الا ولها حكم).**

واما على ما قالوه من ان الثاني هو (المصلي). وبين رأس الفرس وصلوه مسافة قد تقدر بنحو متر. قد يقف فيها واحد او أكثر من واحد. فيكون من تقدم على المصلي (بالنسبة الى السابق الحقيقي) معدوداً في الفوز الكامل او الأول. ويكون المصلي ومن قاربه في الموقف معدوداً في الرتبة الثانية. ويكون (المصلي) الثاني

أي الذي يقف عند صلو الثاني هو الثالث وان تعدد وهكذا. وهذا هو الأقرب الى فهم المشهور.

والمهم هو التعرض الى حكمه. وهو يختلف باختلاف ما اتفقوا عليه. فان كانت الجائزة مرصودة للفائز او المتقدم بصفته واحداً على الاطلاق. فهنا لو تقدم اثنان لم يكن أي منهما بهذه الصفة. فلا يستحق أي منهما الجائزة. ومعه تكون هذه المسابقة غير ذات جائزة اطلاقاً.

وان اتفقوا على رصد الجائزة للفائز ولو كان الفائزون متعددين. استحقوا تقسيم المال بينهم بالسوية، ما لم يشترطوا خلاف ذلك في أصل المعاملة.

وكذلك الحال في السابق الثاني والثالث ومن بعدهما. فلا حاجة الى اطالة الحديث.

الأمر الحادي عشر: ان المسابقة معاملة يتفق عليها قبل انجاز التسابق وهذا مسلم فقهياً وواضح من النصوص. وقد اعتبرها الفقهاء معاملة مستقلة، بازاء غيرها من البيع والاجارة والوقف والرهن وغير ذلك بمعنى انها غير مندرجة في معاملة أخرى.

ويكون الايجاب من قبل باذل الجائزة والقبول من المشاركين ان كان الباذل غيرهم او من الباقين ان كان منهم اذا أجزناه (خلافاً لما سبق).

والايجاب والقبول كأي معاملة أخرى، يمكن أن يكون لفظياً ويمكن أن يكون عملياً، او معاطاتيا. كما انه مشمول لما هو الأقوى في كل معاملة من عدم اشتراط العربية ولا اشتراط تقدم الايجاب، على ان لا يكون القبول المتقدم بلفظ قبلت. وقد تقدم مزيد إيضاح له في كتاب البيع.

وكأي معاملة أخرى لابد من تعيين الأمور فيها بشكل يرتفع فيه الغش والغرور والضرر، كمقدار الجائزة وطريقة توزيعها والأفراس او أية واسطة نقل ومحل ابتداء المسافة ومحل انتهائها وطولها والطريق التي يمرون فيها الى غير ذلك مما يعرفه أهل الاختصاص.

وللزمان أيضاً دخل فيه اذا كانت المسابقة لا تنجز فوراً عند الاتفاق. فلابد

اذن من ذكر التاريخ المضبوط لانجازها من ليل او نهار او تاريخ معين بالشهر والسنة ومن الحر او البرد او غير ذلك من المواصفات لأن كل ذلك يؤثر على نفسية المتسابقين ونتيجة السباق حتماً.

هذا ولم يشر الفقهاء في حدود ما اطلعت عليه من المصادر ان هذه المعاملة لازمة كالبيع والاجارة. او جائزة كالوديعة والعارية. وبالطبع فان مقتضى القاعدة هو اللزوم ما لم يشترط خيار الفسخ.

هذا، وكما يمكن ان تنجز هذه المعاملة بهذه الصفة المستقلة التي سمعناها الآن، كذلك يمكن ان تنجز على شكل الجعالة. وهي عادة معاملة ذات طرف واحد كأن يقول فرد: من رد دابتي فله كذا او من خاط ثوبي فله كذا. وقد سبق ان تحدثنا عنها في موضعها.

وعلى هذا الغرار يقول المتبرع بالجائزة: من سبق منكم أعطيته كذا. او اذا تسابق جماعة أعطي السابق منهم كذا، وهكذا.

واذا كانت جعالة شملتها أحكامها، والتي منها كون الجعالة معاملة (جائزة) قبل العمل الذي هو هنا التسابق، ولازمة على الموجب بعده. والتي منها عدم لزوم القبول من قبل العامل او المتسابق هنا، وانما المهم هو النتيجة. فحين يرد شخص الدابة او ينتهي من خياطة الثوب يستحق (الجُعل) كذلك هنا عندما يصبح أحد المتسابقين هو الفائز يستحق الجائزة.

وكما يمكن للجاعل وهو موجب الجعالة ان يشترط الجعل للفائز الأول، كذلك يمكن له تعميمها أكثر للثاني او الثالث وهكذا. وكما يمكن ان يخصها بفائز واحد، كذلك يمكن أن يعممها لاثنين او أكثر اذا تساووا في الوصول وهكذا. ولابد فيها من ضبط المواصفات كما سبق أيضاً على الأحوط. وان لم يكن في الجعالة ذلك واضحاً كسائر المعاملات.

ومما ينبغي الالماع له: انه من الواضح في صورة الجعالة عدم وجود (المحلل) على الاطلاق، بل كل من ينتدب نفسه للمسابقة، فهو مشارك فعلي وليس ثانوياً، كالذي فهمه الفقهاء من المحلل.

وبهذا نكون قد أخذنا فكرة كافية جداً عن التسابق الأرضي، بقي علينا الحديث عن التسابق بالمراماة بالسهام.

الرماية:

وهي تتفق مع كثير من صفات التسابق السابقة. من كونها معاملة لابد من ضبط مواصفاتها وجائزتها وغير ذلك. وانما نخص الحديث هنا ببعض ما لا يكون من قبيل التكرار. وذلك في ضمن بعض الأمور:

الأمر الأول: ورد في النص السابق: لا سبق الا في خف او حافر او نصل. فما هو النصل وما الذي يمكن الاستفادة منه لغوياً:

قال ابن منظور[1]: النصل نصل السهم ونصل السيف والسكين والرمح. ونصل البُهمى من النبات اذا خرجت نصالها.

المحكم: النصل حديدة السهم والرمح وهو حديدة السيف ما لم يكن لها مقبض حكاها ابن جني. قال: فاذا كان لها مقبض فهو سيف. ونصل السيف حديده.

... ابن شميل: النصل السهم العريض الطويل يكون قريباً من فتر والمشقص على النصف من النصل. قال: والسهم نفس النصل. فلو التقطتً نصلاً لقلتُ: ما هذا السهم معك. ولو التقطت قدحاً (وهو ما وراء النصل من السهم) لم أقل ما هذا السهم معك.

وأنصل السهم ونصّله: جعل فيه النصل وقيل أنصله أزال منه النصل ونصّله ركب فيه النصل. ونصل السهم فيه ثبت فلم يخرج ونصلته أنا ونصل خرج. فهو من الأضداد. وأنصله هو. وكل ما أخرجته فقد أنصلته. ابن الاعرابي: أنصلت الرمح ونصلته جعلت له نصلاً وأنصلته نزعت نصله.

قال: والنصل: ما أبرزت البُهمى وندرت به من أكمتها والجمع أنُصل ونصال.

---

[1] لسان العرب: ج ٣. ص ٦٥١.

أقول: والذي يبدو من مجموع هذا الكلام: ان النصل هو الجهة القاطعة للآلة المعدة للقطع. سواء كانت الجهة القاطعة مدببة كما في السهم والرمح وهو السنان او طويلة كالسيف والسكين. كل ما في الأمر ان شكل القطع يختلف بين النوعين.

ولهذا أيضاً سمي ابر النبات بالنصال بصفتها قاطعة على حدها ومقدارها.

هذا، ويمكن التعميم (مجازاً قريباً الى الحقيقة) بأن نسمي مجموع الآلة نصلاً كالسهم كله او السكين كلها. لأن النصل أهم جزء فيها، وانما كرس وجودها كله باعتباره.

فيبقى الكلام من الناحية الفقهية فيما يمكن استخدامه في هذه المسابقة من هذه الآلات وغيرها، بصفتها رماية او مراماة. وذلك على عدة مستويات:

أولا: الآلات ذات الرؤوس المدببة او السنان، كالسهم والرمح والقناة وهي الرمح القصير، والفالة وهي الرمح ذات الرؤوس المتعددة.

وهذا هو القدر المتيقن من جواز الاستعمال في الرواية فقهياً، وأهمها وضوحاً هو السهم. ولكن الحكم يعم الجميع بصفتها نصولاً تشبه السهم.

ثانياً: الآلات ذات التحديد الطويل، لو صح التعبير. كالسيف والسكين. وقد اختار سيدنا الأستاذ[1] جواز استعمالها.

غير ان هناك اشكالاً واضحاً في هذا النحو من الآلات. لوضوح ان النصل الطويل ليس ذي فائدة تذكر في المراماة. وانما الذي يفيد فيها هو النصل المدبب خاصة. لأنه هوالذي يمكنه ان يؤثر في (الهدف) ويلتصق به أحياناً. واما النصال الطوال، فلا يعني استعمالها أكثر من رميها رمياً يدوياً عشوائياً وليس فيه أي تحديد يمكن جعله ميزاناً في معاملة مضبوطة.

فاستعمال السيف والسكين ان كان معقولاً، فانما هو لأجل وجود طرف او نصل مدبب في نهاياتها لا لأجل نصلها الطويل. والسكاكين والخناجر تحتوي على طرف مدبب عادة. وكذلك السيوف المستقيمة سواء كانت مفرطحة كالسيف الروماني او اسطوانية رفيعة كالسيف الفرنسي.

---

[1] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٢.

اما السيف المنحني العربي او الهندي، فله طرف مدبب في نهايته، الا ان انحناءه لا يساعد أبداً في استعماله في المراماة. بل سيكون رميه عشوائياً لا محالة، يعدل رمي الحجر او أي ثقل آخر. اذ لا يحتمل ان يصل الى الهدف تماماً او يلتصق به، بل سيسقط على الأرض بكل صورة ومعه فاستعماله في المراماة غير معقول وغير منطقي فان كان مراد سيدنا الأستاذ[1] عن السيف حين ذكر جواز المراماة به هو ذلك فهو سهو لا محالة.

وان كان مراده التسابق بالسيوف بالضرب بها الأجسام الصلبة او الأجسام البشرية، فهذا غير محتمل فقهياً على الاطلاق. مضافاً الى انه قد يستلزم الضرر والقتل أحياناً او اتلاف السيف ونحوه، مما هو محرّم في الشريعة المقدسة.

ثالثا: مما يمكن استعماله في المراماة: الآلات الحديثة او غيرها مما يمكن عرفاً استخدامها في هذا الصدد. كطلقات البنادق والمسدسات والرشاشات وبنادق الصيد وغيره. مع امكان التركيز فيها على هدف معين.

وقد اختار سيدنا الأستاذ[2] جواز ذلك. بصفته تعميماً عرفياً من السهم والنصل الذي هو السلاح القديم، الى كل أنواع الاسلحة في أي زمن من الأزمان. وان لم تسم نصلاً فعلاً.

وهذا هو الصحيح، بالشرط الذي ذكرناه وهو امكان التركيز على الهدف. وهذا واضح في الآلات ذات الطلقة الواحدة وكذلك اذا كانت متعددة ذات اتجاه واحد. واما الطلقات ذات الاتجاهات المتعددة فهي فاقدة للتركيز، فيكون استعمالها في المراماة جزافاً.

نعم، يمكن استعمال مثلها بطريقة أخرى كالمسابقة على كثرة قتل الحيوانات او الطيور في وقت محدد ونحوه. الا ان مثل هذه المسابقة تدخل في القاعدة العامة وهي عدم الجواز ما لم يكن فيها نفع فعلي بغض النظر عن التسلي والربح. فان كانت كذلك جازت، الا انها ليست من المراماة التي نتكلم عنها الآن.

الأمر الثاني: في مصطلحات المراماة، كما تكلمنا عن مثله في السباق.

---

[1] منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١٣٢.

[2] المصدر والصفحة.

قالوا[1]: النضال والمناضلة هو لمطلق المسابقة. وخص منها المراماة على وجه التحديد.

والرشق ـ بكسر الراء ـ عدد الرمي (يعني عدد المرات بغض النظر عن اصابتها). والرشق ـ بالفتح ـ: الرمي. ويقال: رشق وجه ويد، ويراد به الرمي على ولاء حتى يفرغ الرشق. (وهنا بمعنى المرشوق أي السهام المضروبة او المعدّة للضرب).

ويوصف السهم بعدة اوصاف:

الحابي: وهو ما زلج على الأرض ثم أصاب الهدف.

والخاصر: ما أصاب أحد جانبيه.

والخازق: ماخدشه (وسقط عنه).

والخاسق: ما فتحه وثبت فيه.

والمارق: الذي يخرج من الغرض نافذاً (الى الجانب الآخر).

والخارم: الذي يخرم حاشيته.

والمزدلف: وهو الذي يضرب الأرض ثم يثب الى الغرض (وهو يشبه الحابي من هذه الجهة الى حد ما).

قالوا[2]: والغرض: ما يقصد اصابته وهو الرقعة.

والهدف: ما يجعل فيه الغرض من تراب او غيره.

وهنا لا يخفى اننا الآن نستعمل الغرض والهدف بمعنى واحد هو معنى الغرض. وهو استعمال للفظ (الهدف) استعمالاً مجازياً في معنى الغرض.

والمبادرة: هي ان يبادر أحد المتسابقين الى الاصابة مع التساوي في الرشق.

والمحاطّة: هي اسقاط ما تساويا فيه من الاصابة يعني غض النظر عنها والبدء بالمسابقة من جديد.

الأمر الثالث: المسابقة في المراماة كما سبق معاملة كسائر المعاملات، وهي تحصل بالجعالة أيضاً، كما سبق في المسابقة أيضاً. واذا كانت جعالة شملها حكمها.

---

[1] [شرائع الاسلام: ج ٢. ص ٤٦٣].

[2] [المصدر والصفحة].

وان كانت بايجاب وقبول مستقل، كان لها شرائط الصحة، وهو التحديد من جميع الجهات المهمة والمنظورة.

قال المحقق الحلي[1] ان صحة العقد يتوقف على العلم بأمور ستة: الرشق (يعني عدد الرميات) وعدد الاصابة. وصفتها (من المارق والخازق وغيرها مما سبق او بشكل آخر أوضح) وقدر المسافة (بين الضارب والغرض). والغرض (يعني تعيين مادته من خشب او ورق او حديد وسعته ونحو ذلك) والسبق (بالفتح، يعني تعيين مقدار النجاح الذي يحصل به الفوز واستحقاق الجائزة).

واشترط المحقق[2]: تماثل جنس الآلة. بمعنى الآلة الضاربة (كالقوس او البندقية) والآلة المضروبة (كالسهم او القذيفة النارية او الحصاة او غيرها).

قال: وفي اشتراط المبادرة والمحاطّة تردد. الظاهر انه يشترط. أقول: لأنها قد تحصل اذا احتاجوها وقد لا تحصل. وحصولها من دون اشتراطها غير مبطل للعقد. **أقول**: في مقابل المبادرة هو ان يضربوا سوية. وفي مقابل المحاطّة هو ان تحسب الضربات كلها بدون تنقيص ... والمهم ان اشتراط أي من ذلك وعدم اشتراطه غير مضر بالعقد.

قال[3]: وكذا لا يشترط تعيين القوس والسهم. **أقول**: والقوس هو الضارب والسهم هو المضروب. ومراده عدم وجوب تعيينهما بذات خارجية محددة، كما لو قالوا اننا نضرب بهذا القوس او بهذا السهم.

ولكن اذا لم يتم ذلك فلابد من تحديد صفتهما وحجمهما اذا اختلفت الحجوم. كما لابد من تحديد ذلك في الآلات الأتوماتيكية الحديثة.

والفرق العملي بين الشرطين: انه لو اشترطوا (هذا القوس) فانكسر خلال الاستعمال وقبل ان ينتهي الرمي بطلت المعاملة وليس لهم ابداله. واذا اشترطوا قوساً وسهماً موصوفاً غير محدد بذاته. واستعملوا قوساً بتلك الصفة فانكسر أمكن ابداله بقوس ذي الصفة نفسها لكي تستمر المناضلة وتصح المعاملة.

---

[1] الشرائع: ج ٢. ص ١٩٤.

[2] المصدر والصفحة.

[3] المصدر والصفحة.

كتاب الوصايا

فصل
الوصية

هناك عدة أحكام أخلاقية وشرعية متعلقة بالوصية، وقد نطقت النصوص بكثير منها، يحسن الآن التعرض الى المهم منها.

مرجوحية الوصية:

يوجد هناك مستوى من التفكير يجعل الوصية أمراً مرجوحاً ومذموماً. وحاصل دليله: استنكار ان الفرد يهمل العمل في حياته ويوكله الى ورثته او أوصيائه بعد وفاته. مستشهداً بقول القائل[1]:

ما حك جلدك مثل ظفرك   فتول أنت جميع أمرك

واذا كنت أنت كسلاناً ومتماهلاً في اداء الواجبات او الأعمال او الأموال التي عليك. فاعلم ان غيرك وبعد موتك وانتهاء رقابتك سيكون أكثر كسلاً وأولى بالتهاون والتماهل في كل ذلك. والذي لم يقض حاجته بنفسه وهو مستطيع لذلك، وعنده الوقت الكافي له. فكيف يتوقع من الآخرين القيام به حين لا يستطيع الرقابة ولا المطالبة ولا المتابعة بالقوائم والدفاتر لأنه سيكون عندئذ تحت التراب.

قالوا: وهذا المعنى يشمل كل شيء، فاذا كان عليك واجبات فأدّها في حياتك واذا كان في ذمتك أموال فادفعها في حياتك واذا فكرت في صدقات وقضاء الحاجات

---

[1] [القائل: محمد بن ادريس الشافعي صاحب المذهب المعروف. ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ. انظر تاريخ ابن عساكر: ج ٥١. ص ٤١٩].

فأنجزها تحت اشرافك ورأيك. واعلم انك اذا نكلت عن ذلك حرصاً على المال، فسيكون وارثك أحرص وعن تنفيذ الوصية أبعد.

وهذا الدليل صحيح في حدوده تماماً. فالواجبات يجب قضاؤها او أداؤها على الفرد نفسه، وتأجيلها طوال الحياة حرام بكل تأكيد سواء كانت واجبات بدنية كالصلاة والصيام والحج او مالية كالزكاة والديون ورد المظالم. ولا يعذر الفرد أمام الله سبحانه وتعالى بتأجيلها والوصية بها.

ويقرب من ذلك حال المستحبات البدنية والمالية غير انها بصفتها مستحبة تكون جائزة الترك لا محالة. غير ان رجحانها موجود ومعنى ذلك انها مطلوبة بحد ذاتها من الفرد. واستحبابها منه ناجز في حياته واذا أجلها او أهملها فقد عصى هذا الاستحباب بكل تأكيد وايكالها الى الوصية ايكال للطرف الأقل والاستحباب الأدون.

مضافاً الى فهم أخلاقي معين يمكن عرضه وهو ان هذا الاهمال والتأجيل الى ما بعد الموت، يحتوي على سلوكين ظالمين مقترنين. فالاهمال حال الحياة ظلم للشريعة او قل: هو ظلم للنفس. فيموت الفرد وهو ظالم لنفسه. وايكال الأمر الى الغير بالوصية بعد الموت وتكليفه به ظلم لذلك الآخر المسكين الذي جعلت عليه ثقلك وكلفته بمسؤولياتك، مع أنه كان في سعة من أمره وحرية في رأيه.

رجحان الوصية:

فانه رغم الذي سبق، فان الوصية راجحة قبل الموت وقد وردت في ذلك نصوص عديدة سنذكر بعضها وبأساليب مختلفة ومؤكدة. وسنرى بعد ذلك ماذا تريد هذه النصوص ان تقول. وكيف نجمع بينها وبين الدليل السابق؟

ففي صحيحة محمد بن مسلم[1] : قال: قال أبو جعفر عليه السلام: **الوصية حق. وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله فينبغي للمسلم ان يوصي.**

---

[1] الوسائل: ج ١٣. كتاب الوصايا. الباب ١. الحديث ١.

وفي أسانيد أخرى[١] عن الوصية: **هي حق على كل مسلم.**

وعن الشيخ المفيد[٢] في كتابه (المقنعة) قال: **قال رسول الله ﷺ: ما ينبغي لأمرء مسلم أن يبيت ليلة الا ووصيته تحت رأسه.**

قال: وقال[٣]: **من مات بغير وصية مات ميتة جاهلية.**

وفي رواية سليمان بن جعفر[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله ﷺ: من لم يحسن وصيته عند الموت كان نقصاً في مروّته وعقله.** الحديث.

وعن السكوني[٥] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: **من لم يوص عند موته لذوي قرابته ممن لا يرثه فقد ختم عمله بمعصية.**

وعلى الرغم من ان أسانيد أكثر هذه الروايات لا تخلو من خدشة. الا اننا يكفينا الصحاح منها كالأولى. وتكفينا ضرورة الفقه أيضاً بأن الوصية مستحبة، بحيث لا يحتاج اثباتها الى مزيد من الاستدلال.

ولا يراد بذلك رجحان الاهمال والتسويف وايكال ذلك الى ما بعد الوصية.

وانما يمكن فهمها في عدة مستويات يتم بها الجمع بين الفكرتين: الفكرة التي تنتقص الوصية والفكرة التي ترجحها:

المستوى الأول: ان نفرض انساناً عليه واجبات ولم يتماهل في انجازها، ولكن فاجأه القدر بالعجز عن انجازها. فلا يجب في نظره ان تفوت على الاطلاق بل ينبغي احرازها على الأقل عن طريق الوصية.

وهذا التصور كما يأتي في الواجبات البدنية والمالية، يأتي في المستحبات البدنية والمالية أيضاً كما هو واضح لمن يفكر.

المستوى الثاني: ان نفرض ان انساناً عليه واجبات، وقد تماهل في انجازها. الا ان هذا التماهل كان بالشكل غير المحرم. فمثلاً: يفتي مشهور الفقهاء بأنه لا يجب

---

[١] انظر المصدر: الأحاديث: ٣ الى ٦.

[٢] المصدر: الحديث ٧.

[٣] المصدر: الحديث ٨.

[٤] المصدر: الباب٣. الحديث ١.

[٥] المصدر: الباب ٤. الحديث ٣.

المبادرة الى القضاء ويمكن تأجيله بعض الوقت او طيلة الحياة ما لم يحس الفرد بقرب الضعف او قرب الوفاة[1].

ففي خلال ما كان هذا الانسان متماهلاً تماهلاً مشروعاً لا يتوقع مصاعب الدنيا. اذ دهمته هذه المصاعب فجأة وتعذر عليه انجاز الواجبات. فلا أقل عندئذ من الوصية بها بعد الوفاة.

هذا التقريب كسابقه عام للواجبات بقسميها وللمستحبات بقسميها، وهو في المستحبات ينبغي ان يكون أوضح صدقاً وأقرب نتيجة.

المستوى الثالث: ان نفرض ان انساناً تماهل في انجاز واجباته المالية تماهلاً محرماً...... حتى حصل له العجز عن انجازها. او كان عازماً على تركها بشكل محرم ويكون فيه مقصراً بكل تأكيد.

الا ان هذا لا يعني ان يهملها على كلا الصعيدين أعني في حياته وبعد موته. فبعد صحة ما يسمى (بالترتب) في علم أصول الفقه. نفهم: ان الشارع المقدس بعد ان رأى عصيانه في الحياة أعطاه فرصة أخرى لانجاز الواجبات بعد الممات.

بل ان هذه الصورة أولى بصدق الترتب من الأمثلة التي يذكرونها في علم الأصول، وأقل اشكالاً منها. والحديث عن ذلك موكول الى محله.

فهذه هي المستويات الثلاث الرئيسية المترتبة او المتعاقبة التي تسجل نتائجها بكل وضوح رجحان الوصية. يضاف الى ذلك مستويات متعددة ممكنة أحياناً نذكر منها.

المستوى الرابع: أنه ليست كل الأمور ممكنة الانجاز فوراً، فقد يحتاج بعضها الى زمن قد يطول وقد يقصر ومن الممكن ان يكون زمن امكانها لا يحين الا بعد وفاة الفرد المعني بها. ومعه لا يمكن مشاركته فيها الا عن طريق الوصية.

المستوى الخامس: انه من الراجح شرعاً قطع الأمل من طول الحياة على وجه الأرض وتوقع الموت في أية لحظة، حتى ان الانسان اذا تنفس نفساً لم يكن من اليقين انه سوف يأخذ نفساً آخر. او اذا طرفت عينه مرة فقد لا تطرف بعدها او اذا نام في

---

[1] [انظر العروة الوثقى: ج ٣. ص ٧٢. الطبعة الجديدة التي تضم تعليقات عدة من الفقهاء العظام].

أية ليلة او نهار فقد لا يستيقظ منها، وهكذا. وبعد رجحان هذا الشعور الأخلاقي في واضحات الشريعة. على انه مستحب وليس بواجب.

ومع توقع الموت، فمن المحتمل للفرد انه لن يستطيع دفع ديونه، او ارجاع الأمانات التي عنده او حتى التصدق بالأموال استحباباً في المستقبل القريب فضلاً عن البعيد.

اذن، فلابد من أخذ ذلك بنظر الاعتبار استحباباً، والتعجيل بالوصية قبل ان يدهمه الموت ويجعله عاجزاً عن الانجاز.

وهذا أحد المعاني الرئيسية للرواية التي سمعناها: ما ينبغي لامرء مسلم ان يبيت ليلة الا ووصيته تحت رأسه. يعني معدة اعداداً كاملاً وتحت تناول يده وأيدي ورثته بعد موته.

وعلى هذا المستوى لا يكون معنى اعداد الوصية ترك انجاز ما هو ممكن من التكاليف الواجبة والمستحبة خلال الحياة. فالفرد يكتب ان عليه كذا وكذا. ولكنه ينجز منها في حياته ما استطاع. فاذا أنجزها حذفها من وصيته، وبقي الباقي وهكذا.

عدم الاجحاف:

يستحب استحباباً مؤكداً ان لا تكون الوصية مجحفة بحال الورثة. بل يوفر الميت لورثته من المال ما استطاع، ولا يرهقهم بصرفه في الوجوه التي يراها ويوصي بها.

ومن المعلوم ان الأقربون أولى بالمعروف. فلو كان ورثته في حاجة مالية، فمن غير الراجح ان يوصي بالتصدق بماله على الفقراء الآخرين. ويدع ورثته في حيرة من لقمة عيشهم وحتى وان كان يكرههم عاطفياً. فان انجاز تعاليم الشريعة أولى من ذلك وأعلى.

وقد ورد هذا المعنى في النصوص في السنة الشريفة بأساليب مختلفة: ففي رواية

السكوني[1] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: **قال علي عليه السلام: ما أبالي أضررت بولدي او سرقتهم ذلك المال.**

فهو عليه السلام يمثل الاضرار بالذرية او الورثة بسرقة المال. وهو حكم أخلاقي قد يصل الى الحرمة أحياناً، مع تسبيب الوصية الى ايقاع الورثة في الحرج والمشقة.

وعن مسعدة بن صدقة[2] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: **من عدل في وصيته كان كمن تصدق بها في حياته ومن جار في وصيته لقي الله عز وجل يوم القيامة وهو عنه معرض.**

وفي عدة روايات[3] الحيف في الوصية من الكبائر.

وفي معتبرة محمد بن قيس[4] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل توفى وأوصى بماله كله او أكثره. فقال له: الوصية ترد الى المعروف غير المنكر. فمن ظلم نفسه وأتى في وصيته المنكر والحيف فانها ترد الى المعروف. ويترك لأهل الميراث ميراثهم.**

أقول: وهو محمول على الوصية بأكثر من الثلث. فيجب تنفيذ الثلث ويبقى الباقي للورثة.

وقوله في الرواية (فقال له) اما ان يراد به الميت قبل موته. واما ان يراد به السائل الذي جاء للسؤال بعد موت الموصي.

وفي معتبرة حماد بن عثمان[5] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **من أوصى بالثلث فقد أضرّ بالورثة. والوصية بالربع والخمس أفضل من الوصية بالثلث ومن أوصى بالثلث فلم يترك.**

وقوله: فلم يترك يعني: فلم يترك لنفسه فرصة أخرى للوصية بالزائد. وانما أخذ كل ما له التصرف فيه وهو الثلث.

---

(١) الوسائل: ج ١٣. كتاب الوصايا. الباب ٥. الحديث ١.

(٢) المصدر: الباب ٨. الحديث ٢.

(٣) انظر المصدر: نفس الباب. الحديث٣ الى ٥.

(٤) المصدر نفسه: الباب ٨. الحديث ١.

(٥) المصدر: الباب ٩. الحديث ٢.

وعن السكوني[1] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: **قال علي عليه السلام: الوصية بالخمس لأن الله عز وجل قد رضي لنفسه بالخمس. وقال: الخمس اقتصاد والربع جهد والثلث حيف.**

يعني ان الوصية بالخمس اقتصاد وتوفير للورثة بينما الوصية بالربع يجهدهم اقتصادياً. واما الوصية بالثلث فهو حيف وظلم.

وهذه الفكرة هي التي حدت بالشارع المقدس الى تحديد الوصية بالثلث والمنع عن الزائد الا باجازة الورثة على انها حددت الوصية بأقل من الثلث استحباباً لا وجوباً، كما نطقت به هذه الأخبار. بل اعتبرته حيفاً وهو الظلم والصفة العامة للظلم هي الحرمة.

صحوة الموت:

من المجرب مكرراً مكرراً بل لعل ذلك عام في كل الناس الا من سوف نشير اليهم. والملاحظ فيمن هو في مرض الموت ان يثقل حاله فترة من الزمن ويشتد عليه مرضه. ولكنه تزول عنه الشدة ويستطيع الاحساس والتفكير والكلام لفترة من الزمن قد تطول وقد تقصر، ولكنها لا تزيد عادة على عدة ساعات. ثم يعود الفرد بعدها الى سوء الحال وشدة المرض، وقد يعود فوراً الى حال أسوء مما كان عليه قبل ذلك. وفي العادة انه لا يطول به الحال حتى ينزل به الموت الذي لابد منه.

ان هذه الخفة في الحال الطارئة ما بين شدتين تسمى (صحوة الموت) في لغة العرف، وهي واضحة ومفهومة لدى الجميع ومجربة كثيراً.

نعم، يستثنى من ذلك من مات بحادث خارجي سريع القتل كمن مات غرقاً او حرقاً او هدماً او أكيل سبع او انتحاراً الى غير ذلك من الحوادث. فان أمثال هؤلاء يكونون محرومين من صحوة الموت.

وقد ورد في الأخبار الاشارة اليها واعطائها الحكمة المناسبة لها، وهي ان الله

---

[1] المصدر: نفس الباب. الحديث ٣.

تعالى جعلها فرصة للفرد لكي يوصي، سواء أوصى فعلاً ام لا.

ولا تحتاج الوصية الى جهد او كتابة، وانما تكون صحيحة بمجرد التفوه بها أمام من حضر ولو واحداً. فلذا يكفي في انجاز الوصية خلال (صحوة الموت) رجوع التفكير والكلام لدى الانسان. ولا حاجة الى أكثر من ذلك.

وان الكثير من الناس، ممن يمر بذلك، يقضون فرصتهم الذهبية هذه، بما لا يسمن ولا يغني من جوع، ايفاء لحاجاتهم الآنية، بغض النظر عما يقع في المستقبل.

وغالباً لا يعرف الفرد ولا الآخرون ان خفة حاله هي (صحوة موت) بل يحسب نفسه ويحسبه الآخرون قد تحسن من مرضه وسوف يأتيه الشفاء عن قريب. فيؤجل ما يجب تقديمه، على غرار ما كان يفعله خلال صحته، ومن ذلك وصيته. ولا يعلم: ان ما هو قريب اليه هو الموت لا الشفاء. وهذا من طول الأمل المتزايد حتى في أشد الساعات على الفرد. وطول الأمل مرجوح دائماً، فكيف لا يكون مرجوحاً حين يكون الفرد بين فكي الموت ورحى المرض المهلك.

دعنا الآن نسمع بعض الأخبار في صحوة الموت:

ففي صحيحة لحماد بن عثمان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **قال له رجل: اني خرجت الى مكة وصحبني رجل فكان زميلي، فلما ان كان في بعض الطريق مرض وثقل ثقلاً شديداً، فكنت أقوم عليه. ثم أفاق حتى لم يكن عندي به بأس. فلما كان في اليوم الذي مات فيه أفاق فمات في ذلك اليوم.**

فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما من ميت تحضره الوفاة الا ردّ الله عليه من بصره وسمعه وعقله للوصية آخذ للوصية او تارك. (أخذ الوصية او ترك) وهي الراحة التي يقال لها: راحة الموت. فهي حق على كل مسلم.

وعن الوليد بن صبيح[2] قال: **صحبني مولى لأبي عبد الله عليه السلام يقال له أعين. فاشتكى أياماً ثم برأ ثم مات. فأخذت متاعه وما كان له فأتيت به أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته: انه اشتكى أياماً ثم برأ ثم مات. قال: تلك راحة الموت. اما أنه ليس من**

---

[1] الوسائل: ج ١٣. أحكام الوصايا. الباب ٤. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

أحد يموت حتى يرد الله عز وجل من سمعه وبصره وعقله للوصية. أخذ او ترك.

وهذه الأخبار نص في ان راحة الموت او صحوته، عامة لكل الموتى. مع اننا نعلم انها ليست عامة بهذا المعنى. ومعه فلابد من فهم هذه النصوص في كونها واردة مورد الغالب، يعني أولئك الناس الذين يموتون بالمرض. وليس نظرها الى من يموتون بالحوادث. ومن الواضح ان نسبة من يموت بالحوادث الى من يموت بالمرض قليل جداً. فصح اسقاطه عن الاعتبار.

وبخاصة وان بلاء عاماً لم يكن في المجتمع في ذلك الحين لتحين الحاجة الى الالتفات الى الحوادث، كالحرب او الوباء او غيرهما. بل هي قليلة في المجتمعات عموماً نسبة.

ويؤيد مجيء هذه الروايات في مورد الغالب: كونها ذكرت السمع والبصر والتفكير. لأن الأغلب من الناس لهم كل هذه الصفات. وهذا صحيح. ونسبة الفاقدين لها من الواجدين قليلة جداً. فصح اسقاطهم عن نظر الاعتبار.

ولا ينبغي ان يفوتنا الالماع الى انه من الصعب تفسير (صحوة الموت) تفسيراً طبياً، لوضوح ان السبب الذي أوجب المرض لا زال موجوداً، اذ لو كان قد زال او نقص حقيقة لما رجع المريض الى ثقل الحال وانتهى الى الوفاة. ومع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يشاء الله سبحانه على خلافه.

فكيف أصبح السبب عاجزاً عن تأثيره في ايجاد المرض المتزايد خلال الصحوة كما كان قبل ذلك، وكما سيكون بعد ذلك؟

وخاصة اذ التفتنا الى ان الأمراض المسببة للوفيات متعددة جداً. ولكنها جميعاً تخضع لهذه القاعدة التي تكاد ان تكون عامة. فسبحان مسبب الأسباب.

لزوم التنفيذ:

من الواضح ان الوصية لا رقابة للموصي على تنفيذها. بل يتركها ويذهب الى حال سبيله. ومن هنا كانت الشريعة وكان الله عز وجل هو الرقيب على ذلك،

ومن هنا تم التأكيد والتركيز الشديدين على أهمية ذلك وحرمة خيانة الميت بعد موته وترك تنفيذ الوصية او تغييرها والتلاعب بها.

وهذا حكم مُسلَّم في الشريعة لا يختلف فيه اثنان. وقد نطق به التنزيل المجيد: **﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾**[1].

والآية الكريمة دالة على حرمة التبديل أياً كان سببه حتى لو كانت مصلحة في ذلك للميت نفسه فضلاً عن الأحياء. نعم، يستثنى من ذلك فقهياً بطبيعة الحال وجود مصلحة عامة للجميع في ترك الوصية بحيث تندرج عندئذ في المحرمات، فيجب تركها عندئذ او الاقتصار منها على ما لا يضر بتلك المصلحة. الا ان هذا فرض نادر على أي حال.

وقد يخطر في البال: ان الآية الكريمة تنهانا عن التبديل وهو التغيير، بمعنى التصرف على خلاف الوصية أحياناً. واما ترك تنفيذها بالمرة فلم تتعرض له الآية. فقد يقال: انه يكون جائزاً !!.

الا ان هذا كلام غريب فقهياً وواضح الاندفاع بعدة وجوه أهمها: الأولوية القطعية. من حيث ان التغيير البسيط اذا كان محرماً، فكيف بالترك المطلق. وبتعبير آخر: ان التغيير المنهي عنه ليس هو شطب ما كتبه الميت وانما يراد به التغيير العملي للوصية وترك تنفيذ بعض بنودها. فاذا كان الترك القليل حراماً فالترك الكثير اشد حرمة. وما دمنا فهمنا من التغيير مفهوم الترك فهو ينطبق بالحمل الشايع على ترك البعض والكل على حد سواء، بل على الكل بالأولوية.

ومن السنة الشريفة في ذلك ما رواه الشيخ الطوسي[2] والشيخ الصدوق بسند صحيح عن محمد بن مسلم قال: **سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أوصى بماله في سبيل الله. قال: اعطه لما أوصى له به، وان كان يهودياً او نصرانياً ان الله عز وجل يقول: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾**.

وهي باعتبار اطلاقها لجميع المال، مقيدة بالثلث، باعتبار الأدلة الأخرى. الا

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨١].

[2] الوسائل: ج ١٣. أحكام الوصايا. الباب ٣٢. الحديث ١.

ان نقرأ (أوصى بما له) بالفتح لا بالكسر، أي بحرف الجر والضمير. وما له التصرف فيه هو الثلث، فتكون خاصة به. فتأمل.

ومحل الشاهد هو تركيز الأهمية على تنفيذ الوصية طبقاً لأمر الكتاب الكريم. ولا ينبغي ان تخطر أية مشكلة في الذهن تحول دون ذلك .

الوصية للأقربين:

قال الله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

وهي دالة على الحث الشديد على تنفيذ الفكرة فالخير يراد به هنا: المال. لأن من لا مال له لا معنى للوصية به.

وقوله ﴿بالمعروف﴾ يعني بالشكل الذي لا يكون مجحفاً بالآخرين كما سمعنا في روايات سابقة. وعرفنا انه ان زاد عن الثلث أصبح ممنوعاً بالمرة.

ودلالة الآية الكريمة على الحث على ذلك من نواحي عديدة، بل لعلها ظاهرة بالوجوب، غير ان الفتوى به فقهياً غير محتمل. منها قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُم﴾ وقوله سبحانه: ﴿حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ مضافاً الى ان الحكم بحرمة تبديل الوصية مطبق على هذا المورد في الآية الشريفة. وان كان هو عاماً في نفسه ودلالته، ولكن المصداق الرئيسي الذي اهتم له القرآن وقرنه به هو هذا المورد. وهو دال على ذلك بطبيعة الحال.

وعلى أي حال فنص هذه الآية الكريمة فيه غنى عن الاستدلال بالسنة الشريفة.

ومعه فما ورد[2] في رواياتنا بسند غير معتبر وفي فتاوى العامة من انه (لا

---

[1] [سورة البقرة: الآيات ١٨٠ ـ ١٨١].

[2] [الوسائل:ج ١٣. كتاب الوصايا. الباب ١٦. الحديث ١٣. صحيح البخاري: ج ٣. كتاب الوصايا. ص ١٨٨. كتاب الأم للشافعي: ج ٤. ص ١٠٤].

وصية لوارث) فهو مخالف لظاهر القرآن الكريم. فيكون الاعتبار بالكتاب الكريم دونه.

تحديد الوصية بالثلث:

وهذا من ضروريات الفقه. ولا حاجة الى سرد الأخبار عليه. وان للفرد من ماله بعد موته الثلث يتصرف فيه ما يشاء. يعني يوصي بذلك وليس للورثة المناقشة في ذلك الا ان تزيد الوصية على الثلث. فانها عندئذ تعارض حقوقهم. فان تنازلوا عن الحق وقبلوا بالوصية كان لهم ذلك، والا أخذوا المال وتركوا الوصية.

والمهم الآن هو ان نعرف بعض الشرائط التي تحف بهذا الموقف. حيث ان صرف المال الذي يخلفه الميت ذو عدة مراتب فقهياً:

أولاً: يخرج من ماله أجور تجهيزه ودفنه. وهذا يخرج من أصل المال بالرغم من وجود أي استحقاق آخر. وان تبرع به متبرع سقط.

ثانياً: يخرج من ماله بعد ذلك الديون المالية والواجبات العبادية التي كان قد تركها. وهي أيضاً كسابقتها فيما عرفناه.

ثالثاً: يأتي دور الوصية وتنفيذها من ثلث ما بقي من المال.

رابعاً: ان تم كل ذلك او لم يكن للميت شيء من ذلك، كان الصافي من المال للورثة يقسم بينهم على النحو الشرعي. وقد كرر عدة مرات في القرآن الكريم ان الميراث لا يكون الا بعد الوصية ودفع الديون ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾[1] يعني: دين لم يصرف في الضرر والمحرمات والا لم يجب أداؤه.

فهنا اذا لم يكن له مال الا بالمقدار الذي يكفي لتجهيزه. وجب صرفه فيه ولم تصل النوبة الى الديان فضلاً عن الورثة.

ولو كان عليه من الدين ما يستوعب التركة، لم تصل النوبة الى شيء من وصاياه فضلاً عن الميراث.

---

[1] [سورة النساء: الآية ١٢].

نعم، بالنسبة الى الوصية لابد ان تجتمع مع حقوق الورثة، لأنها لا يمكن ان تزيد على الثلث ولا يجوز ان تستوعب المال بغير رضا الوارث.

بقي ان نلتفت الى فرض آخر وهو ان الفرد اذا لم يكن له وارث الا الامام، فانه وارث من لا وارث له، أمكن له الوصية بمجموع ماله.

ففي معتبرة السكوني[1] عن جعفر عن أبيه عليه السلام **انه سئل عن الرجل يموت ولا وارث له ولا عصبة. قال: يوصي بماله حيث شاء في المسلمين والمساكين وابن السبيل.**

وهذا يعني عدة أمور:

الأول: ان الامام بالرغم من كونه موجوداً كوارث، ليس حاله حال سائر الورثة في اجازة ما زاد عن الثلث وعدمه. وان يأخذه الميت خلال وصيته بنظر الاعتبار.

الثاني: ان في هذا الخبر المعتبر تخصيصاً لما دل على اشتراط الوصية بالثلث. مضافاً الى دلالة نفس تلك الأخبار ضمناً على ان الحكم مشروع من أجل الورثة فان لم يكن ورثة فلا حكم للوصية من هذه الناحية.

الثالث: انه لا يفرق كثيراً من الناحية الفقهية بين اعطاء المال للامام او صرفه في صالح المسلمين والمساكين ـ كما نص عليه الخبر ـ فانهما معاً مصلحة عامة. والامام اذا قبض المال يصرفه فيما شابه ذلك لا محالة.

اجازة الورثة:

اذا كان كل ورثة الفرد كباراً راشدين، فله ان يوصي بأكثر من ثلثه ويأخذ اجازتهم بذلك حال حياته وليس لهم بعد موته ان يغيروا رأيهم ويخونونه.

كما ان للفرد ان يوصي بأكثر من الثلث لاحتمال اجازة الورثة له بعد موته. فمن أجاز منهم صرف في الوصية بمقدار حصته من هذا الزائد على الثلث. ومن لم يجز او كان صغيراً او قاصراً أخذ حصته كاملة بالشكل المشروع له. فان بلغ الصغير

---

[1] [الوسائل: ج ١٣. كتاب الوصايا. الباب ١٢. الحديث ١].

وأصبح رشيداً كان له ان يجيز ما يرتبط بحصته من تنفيذ الوصية.

وقد يخطر في البال: ان الأب او الجد للأب لهما الولاية على الصغير، فيمكنهما ان يوصيا بأكثر من ثلثهما ويجيزا بالولاية عن صغارهما. وعندئذ تصح الوصية وخاصة اذا كان كل الورثة صغاراً فانها تصح كلها. وان كان فيهم كبار وصغار أخذ اجازة الكبار، وأجاز هو بنفسه عن الصغار.

بل قد يخطر في البال: ان الأب و الجد لهما الولاية على الأولاد والأحفاد وان كبروا طبقاً لما ورد[1] في بعض الأخبار عن النبي ﷺ: **أنت ومالك لأبيك**. فلهم الاجازة بالولاية عنهم. نعم اذا كان في الوارث غير الأولاد لزم أخذ اجازته كالزوجة والأخ وغيرهما.

الا ان كلا الأمرين غير صحيح:

اما مناقشة الأمر الأول: فان ولاية الأب والجد للأب على الذرية ليست مطلقة، بل هي محددة بعدم وجود المفسدة. ولا شك ان اجازة تنفيذ الوصية بأكثر من الثلث يوجب حرمان الوارث من المال. وهو شكل من أشكال المفسدة للصغير، فلا تنفذ.

مضافاً الى الشك في وجود مثل هذه الولاية عموماً. أعني ان ولاية الأب والجد انما تثبت في تصرفهما في أموال الطفل ان كان له مال بيعاً وشراء وايداعاً وغير ذلك مما لا مفسدة فيه. واما الولاية بشكل أوسع من هذا المقدار فلم تثبت. ومن الواضح في المورد أن الاجازة في الزائد عن الثلث انما ترتبط بأموال لازال الفرد الموصي يملكها وليست ملكاً للصغير حتى يكون له فيها الولاية.

واذا شككنا في ثبوت الولاية في أي مورد فالأصل عدمها، ولا يوجد ما يثبتها. الا اذا ورد دليل في مورد خاص، فنأخذ به. وليس في المورد دليل خاص ولا عام.

واما مناقشة الأمر الثاني: فلعل من واضحات الفقه انتفاء الولاية على البالغ الرشيد، من قبل أي ولي غير الله وأوليائه سلام الله عليهم. فلا الأب ولا الجد ولا

---

[1] [الكافي: ج ٥. كتاب النكاح. باب الرجل يريد أن يزوج ابنته ويريد.... . الحديث ٣].

الوصي ولا الحاكم ولا عدول المؤمنين يكون لهم الولاية عليه، الا في موارد خاصة ثابتة بدليلها وليس هذا منها.

واما ما ورد من قول النبي ﷺ **أنت ومالك لأبيك**. فهو مورد مناقشة سنداً ودلالة، كما هو مشروح في محله. لا أقل من الشك ان الولد المخاطب فيه هل كان بالغاً رشيداً ام لا. فيكون التمسك باطلاقه في هذا المورد تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية فلا يكون حجة فيها.

فصل
أقسام الوصية

الوصية بعد الموت اما بمال او بالاذن لشخص معين وهي الوصاية.

والأول: وهو الوصية بالمال اما بنحو شرط الفعل او بنحو شرط النتيجة. فشرط الفعل كأن يقول: ادفعوا هذا المال الى فلان بعد وفاتي، او ملكوه له. وشرط النتيجة: هو ان يقول: هذا المال ملك لفلان بعد وفاتي.

وقد يقسم المال الى: عين ومنفعة، والى كلي وجزئي. وغير ذلك. الا ان هذا من الناحية الفقهية النظرية لا اختلاف فيه، فانما تحسب المالية العامة للمجموع وتخرج من الثلث.

واما الثاني: وهو الوصاية لشخص. فاما ان يكون على كل ماله، أعني على كل تطبيقات وصيته او على بعضها. او على القاصرين من ولده.

وليس هناك وصية بغير هذه الأشكال: فلو أوصى فرد بفعل شيء له كالعبادات بدون وجود مال يكون بازائه لم ينفذ[1]. نعم للوارث تنفيذه من ماله استحباباً. ولو أوصى ان يفعل فلان عملاً ما او يقول قولاً او ان يدفع مالاً، لم ينفذ حتى في وارثه فضلاً عن غيره.

نعم، لو أوصى بمال لشخص، كان له ان يشترط في وصيته حدود تصرفه فيه وصرفه له. فان كان شرطاً مشروعاً وجب الالتزام به.

وقد اتضح ان الوصاية تكون في موردين: اما على الأموال الموصى بها. او

---

[1] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ خاص بالوصية المالية اما انصرافاً او بالقرينة المتصلة بتطبيقها على المال، بل ان ثبوت الاطلاق لها بعد عود الضمير الى الوصية للأقربين مشكل.

على القاصرين. ولا تصح على الأموال الموروثة والتي أصبحت ملكاً للورثة. ولا على الأموال الموصى بها لأشخاص معينين بحيث تدخل في ملكهم. وانما تصح فيما اذا أوصى بصرف أموال في جهات او عبادات واحتاج ذلك الى مشرف أمكن له الوصاية الى من يثق به.

واذا كانت الوصاية على القاصرين كان للوصي حد من التصرف في أموال هذا القاصر. في حدود المصلحة، لا في حدود عدم المفسدة، كما كان للأب والجد للأب. فصلاحيته من هذه الناحية أضيق وأقل من صلاحيتهما. وليس للأب ان ينص في وصيته على توسيع هذه الصلاحية بمقدار ما كانت ثابتة له نفسه، فانها وصية بغير المشروع فتكون باطلة.

واذا حصلت الوصاية كان للوصي التصرف في أموال القاصر، بالمقدار المشار اليه، سواء الأموال التي ورثها من الموصي او الأموال التي كان يملكها قبل وفاة الموصي او الأموال التي تدخل في ملكه أعني القاصر، بعد ذلك. وتبقى هذه الوصاية الى حين احراز البلوغ والرشد للقاصر. فيجب عندئذ انسحاب الوصي وتمكين الفرد نفسه من التصرف في أموال نفسه. طبقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنهُمْ رُشْداً فَادفَعُوا إِلَيهِمْ أموالَهُمْ﴾[1]. وهذا عزل شرعي للوصاية عند هذا الحد.

نعم، اذا مات أحدهما انتفت الوصاية لا محالة، وليس للوصي ان يوصي الى وصي آخر مع موته. وانما تنتقل الولاية الى الحاكم الشرعي فانه ولي من لا ولي له. فان لم يكن فواحد من عدول المؤمنين.

نعم، لا يبعد القول: بجواز ان يوصي الوصي الى غيره، اذا كان الموصي قد خوّله ذلك بالنص في وصيته. وعندئذ فيختار من يثق به للقيام بالمهمة.

هذا وليس للأب او الجد للأب ان يوصي الى غيره مع وجود الآخر الذي هو الولي على القاصر بأصل التشريع. فأي منهما مات وبقي الآخر كان هو الولي ولا حاجة الى الوصي بل لا تنفذ الوصية به بل لا تنفذ حتى لو مات الآخر استصحاباً

---

[1] [سورة النساء: الآية ٦].

لبطلانها الثابت لها أولاً[١].

وانما تصح الوصاية الى الغير، بعد ان يعرف الأب او الجد للأب، انه اذا مات فالآخر غير موجود، لأنه كان قد مات قبله. فيكون له ان يوكل الأمر الى الآخرين.

واذا مات الأخير من الأب والجد، وهو الأب في الغالب ولا زال بعض أولاده قاصرين. ولم يوص الى أحد انتقلت الولاية الى الحاكم الشرعي ثم الى عدول المؤمنين. ولم يكن للأقربين ولا لغيرهم بازاء الحاكم ولاية كالأم او الأخ او العم او غيرهم. نعم لو لم يكن حاكم شرعي وانتقلت الولاية الى عدول المؤمنين أمكن تكفّل أحد الأقرباء للقاصر، بصفته أحدهم.

وكذلك في الامكان ان الحاكم الشرعي حال ولايته، ان يوكل المباشرة والنظر الى من يرى مصلحته في ذلك من الأقرباء. كما انه يمكن أن يعينها في البعداء. الا ان الأقربين أولى بالمعروف بنص القرآن الكريم[٢]. وهذا يعني التكليف الشرعي للحاكم الشرعي بأن يختار القيم من الأقربين.

والحاكم الشرعي هو الولي والقيم حقيقة في مثل ذلك، بناء على عموم الولاية لمثل ذلك، كما هو الأقوى. ولكن ليس المفروض مباشرة الأمر بنفسه. بل عادة يوكل الأمر الى شخص آخر، يكون وكيلاً في القيمومة على القاصر ونحن وان سميناه في العرف قيماً، والا فهو في الشريعة وكيل القيم.

---

[١] وإيضاح ذلك أنه لو أوصى الجد مثلاً الى ثالث مع حياة الأب ومات لم تصح وصاية الثالث. فلو مات الأب بعد ذلك لم تصح وصايته أيضاً بعد الأب استصحاباً للبطلان. الا ان ينص الأب على وصايته من جديد قبل موته.

[٢] [انظر قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الأنفال: الآية ٧٥)].

فصل
الوصية كمعاملة

تعتبر الوصية معاملة من المعاملات فقهياً، ففيها ايجاب وقد تحتاج الى قبول وقد لا تحتاج كما سنشير.

والايجاب من قبل الموصي بطبيعة الحال. فقد يقتصر الأمر عليه اذا كانت الوصية بنحو شرط الفعل او ما يسمى بالوصية (العهدية) كما اذا قال: أوفوا ديوني او ادفعوا هذا المال الى فلان او بيعوا داري واصرفوا ثمنها في كذا، فانه ما دامت الوصية في حدود ما يملك من صلاحية لا تحتاج الى قبول من قبل الوارث، بل يجب عليه تنفيذها على أي حال.

ومن يجب عليه التنفيذ هو ولي الميت ان وجد وهو ولده الأكبر او الوصي المخول ان وجد والا فالحاكم الشرعي ان وجد والا فعدول المؤمنين وان لم يوجد حتى ذلك توقفت الوصية. ولا يجوز للآخرين حتى الأقرباء تنفيذها، الا بصفتهم مصداقاً لعدول المؤمنين كما أسلفنا.

نعم، لا يبعد القول: ان غير الولد الأكبر من الذرية له التصرف من ذكر او أنثى، مع تعذر التصرف على الولد الأكبر او موته بعد أبيه. وان كان هذا مخالفاً للاحتياط الا باستئذان الحاكم الشرعي.

هذا، واما الصور الأخرى للوصية فهي تحتاج الى قبول او أكثر من قبول أحياناً كما سنشير.

فان كانت الوصية تمليكية بنحو شرط النتيجة، وقلنا بجوازه كما هو المشهور[1]،

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٢٨. ص ٢٥٠ وما بعدها. بلغة الفقيه: ج ٤. ص ٩ وما بعدها].

وان كان الحال لا يخلو فيها من اشكال، فانها تحتاج بعد ايجاب الموصي الى أمرين، أحدهما: موت الموصي والآخر: قبول الموصى له.

ولا يختلف الحال بين ان يحصل القبول قبل الموت او بعده. وهنا نرى الفقهاء يجيزون تأخر القبول عن الايجاب زماناً طويلاً ولو كان لعدة عشرات من السنين بينما يحتاطون في المعاملات الأخرى بالتتابع العرفي بين الايجاب والقبول. وعلى أي حال فالأمر مسلّم الصحة هنا.

وكما هو الحال في أي معاملة، فان الايجاب والقبول يمكن ان يكونا لفظيين ويمكن ان يكونا او أحدهما فعليين او بالمعاطاة. كما يمكن تقدم القبول على الايجاب، كما اذا قال الموصى له للموصي: كتابك هذا لي بعد وفاتك او اعطني كتابك هذا بعد وفاتك او أوصي به لي ونحو ذلك فقبل الموصي.

هذا كله، اذا كان المال الموصى به في حدود الثلث او أقل. فانه عندئذ لا ربط له بالورثة ولا يحتاج الى اجازتهم او قبولهم او رضاهم. واما اذا كان أكثر من الثلث فصحة هذه المعاملة، او الوصية موقوفة على قبول الورثة كما هي موقوفة على قبول الموصى له.

فان قبلوا صحت. وان لم يقبلوا، فمقتضى القاعدة الأولية بطلان الوصية، لترابط أجزاء الوصية ترابطاً شرطياً، فان لم تنفذ في البعض لم تنفذ في الكل. ولو كان الوصي قد قصد ذلك فعلاً، كانت هذه النتيجة صحيحة.

ولكن مع عدم قصده، فقد دل الدليل على نفوذ الوصية بالثلث وذهاب الزائد ميراثاً.

ويجب ان نلتفت الى ان هذا الاشكال انما يأتي مع كون الوصية واحدة بأكثر من الثلث. واما مع وجود عدة وصايا يزيد مجموع قيمتها عن الثلث، فيؤخذ بالأول منها فالأول الى ان ينتهي الثلث. ثم يقف الباقي على اجازة الورثة.

وينبغي الالماع هنا الى ان اجازة الورثة وقبولهم عند الحاجة اليه، يمكن ان يكون قبل الوفاة ويمكن ان يكون بعده. فلو قبلوا قبل الوفاة لم يكن لهم خيانة مورثهم والرجوع عن قبولهم، كما انه لو قبلوا بعد الوفاة لم يكن لهم الرجوع بعد ذلك.

هذا، واما نسبة قبول الورثة الى قبول الموصى له. يعني أيهما يجب ان يكون المتقدم.... فأفضل الأشكال فقهياً هو صورة تقدم قبول الورثة، لكي يكون المال او تكون الوصية معدة اعداداً اقتضائياً لقبول الموصى له. سواء كان قبولهما معاً قبل الوفاة او بعدها او كان قبول الورثة قبل الوفاة وقبول الموصى له بعدها.

ولكن مع ذلك، فان الظاهر امكان تقدم قبول الموصى له على قبول الورثة. برجاء حصول قبولهم بعد ذلك.

ومن الواضح ان مثل هذا الكلام انما نحتاج له في صورتين:

الأولى: الوصية الى شخص واحد بما يزيد عن الثلث.

الثانية: الوصية الى شخص بما زاد عن الثلث يعني جعله في آخر قائمة الوصايا بحيث يستوعب ما قبله الثلث.

واذا قبل الموصى له لم تتوقف الوصية على القبض، فان حصلت الوفاة ملك المال ووجب دفعه اليه. وليس له بعد القبول الرفض بمعنى الغاء القبول واسقاطه. وانما اذا أراد اخراج المال عن ملكه فبمعاملة أخرى، كالهبة والبيع ونحوهما.

واما الوصاية، فايجابها من الموصي، وهذا واضح، فان كان الوصي عرف بها حال حياة الموصي كان له القبول والرفض. واما اذا سكت عن ذلك الى حين الوفاة او لم يعرف بالوصاية الى وقتها. وجب الالتزام بالوصاية من عهدة الوصي شرعاً وان لم يقبلها.

هكذا ورد في الأدلة، والحكمة منها واضحة، لأن الوصي ان رفض الوصاية بعد الموت، لم يبق مشرف على أموال الميت والقاصرين. ووقع الحال في حرج وعسر، كما هو معلوم. فيجب ان يكون الوصي على مستوى الوثاقة التي خصه بها الموصي فلا يرفض. وهنا لا حاجة الى القبول على الاطلاق. فان فرضنا الاحتياج كفى تصديه لانجاز الأعمال، بصفته قبولاً عملياً او معاطاتياً.

ولا يختلف الحال في هذا الحكم بين الوصاية العامة لشخص او الوصاية على مال معين او على قاصر معين ونحو ذلك.

وهنا لا ينبغي ان يفوتنا انه قد يكون للفرد أوصياء متعددون بتعدد الأموال او القاصرين. وكل منهم مشمول للأحكام السابقة.

وقد أسلفنا انه ليس للفرد جعل الوصي على الأموال التي تنتقل الى الورثة. بل انما يكون ذلك في حدود الأموال التي صحت فيها وصيته، فيكون على الوصي انجاز الوصية. مضافاً الى الأموال التي قد تكون موقوفة او محبسة ونحو ذلك من قبل الموصي فينصب عليها وصياً او مشرفاً، ان لم يكن قد اشترط ذلك أصلاً، فيكون له النصب اذا كان قد اشترطه في الوقف او التحبيس على تفصيل ليس هذا محله.

هذا مضافاً الى ما عرفناه من صحة الوصاية على القاصرين. ويجب على الوصي التصرف في حدود المصلحة من الاشراف على حياة القاصرين أنفسهم من مأكل وملبس ومسكن وغير ذلك، مضافاً الى اشرافه على أموالهم. الا ان يشترط عليه الموصي تصرفاً معيناً فلا يجب عليه ان يتعداه.

ولا فرق في القاصرين بين الطفل والسفيه والمجنون، ممن كان للموصي الولاية عليه حال حياته، كما لو بلغ ولده مجنوناً. او بلغ كاملاً ثم جن وقلنا بعود الولاية عليه. وان كان الأقوى عندئذ خلافه وان الولاية للحاكم الشرعي عندئذ.

والوصية بكل أقسامها معاملة جائزة من طرف الموصي، يستطيع ان يلغيها او يفسخها متى شاء. حتى ولو قبلت الأطراف الأخرى ممن يُحتاج الى قبولهم كالوصي او الموصى له.

ويكون الفسخ قولياً كما لو قال فسخت وصيتي هذه او ألغيتها، وفعلياً معاطاتياً، كما لو باع المال الموصى به او أتلفه، كما لو أكله او أعطاه الى من يأكله بالهبة او بالاباحة...... الى غير ذلك. وكذلك اذا أوصى به وصية أخرى، كان المتبع هو الثانية فانها تكون ملغية الأولى. فلو قال: ادفعوا هذا الكتاب الى زيد بعد موتي، ثم قال: ادفعوا هذا الكتاب (يعني نفسه) الى عمرو بعد موتي، فيجب دفعه الى الثاني. او قال: بيعوا داري بعد وفاتي. ثم قال: أجروا داري (نفسها) بعد وفاتي. وهكذا.

حساب الوصية:

قد لا تكون عبارة الوصية دائماً مفهومة وواضحة جداً. بل قد يشوبها شيء من الابهام او تحتاج الى شيء من التفكير والحساب. ونحن نذكر فيما يلي بعض ما يرتبط بذلك:

فقد قال الفقهاء[١]: ان معاملة الوصية تختلف عن سائر المعاملات بكونها غير مشروطة بالتعيين بل يجوز فيها الابهام بخلاف البيع والايجار مثلاً حيث يبطلان بدون تعيين الثمن والمثمن بكل الأوصاف العرفية التي تختلف القيمة السوقية باختلافهما. الا ان الوصية بالمبهم جائزة.

كما لو قال الموصي: اعطوا فلاناً جزءاً من مالي او قسطاً او قليلاً منه او كثيراً او أعطوه من هذه الدار جزءاً او قسطاً او قسماً او قليلاً او كثيراً او حصة. الى غير ذلك من التعبيرات.

قال في الشرائع[٢]: من أوصى بجزء من ماله، فيه روايتان أشهرهما العشر. وفي رواية سبع الثلث (أي $\frac{١}{٢١}$) ولو كان بسهم كان ثمناً ولو كان بشيء كان سدساً. انتهى.

هذا ولو كان الدليل الدال على تعيين المدفوع عندئذ معتبراً فهو المتبع...... والا فالمرجع العرف، بحيث يصدق العنوان الموصى به، ولو تردد صدقه بين الأقل والأكثر أمكن الاقتصار على الاقل.

ولو أوصى شخص لشخص بكسر عشري من ماله كله كربعه مثلاً او من مال معين كداره مثلاً...... أصبح الموصى له مالكاً للكسر بالشركة مع الورثة.

وقال أيضاً في الشرائع[٣]: اذا أوصى لأجنبي بمثل نصيب ابنه وليس له الا واحد، فقد شرك بينهما في تركته، فللموصى له النصف، فان لم يجز الوارث فله

---

[١] [انظر الجواهر: ج ٢٨. ص ٣١٨. بلغة الفقيه: ج ٤. ص ١١٣].

[٢] ص٢٠٢ كتاب الوصايا. [انظر ج ٢. ص ٤٧٣ من الطبعة الحديثة].

[٣] المصدر والصفحة.

الثلث. ولو كان له ابنان كانت الوصية بالثلث، ولو كان له ثلاثة كان له الربع.

والضابط: انه (يعني الموصى له) يضاف الى الوارث ويجعل كأحدهم ان كانوا متساوين. وان اختلفت سهامهم جعل مثل أضعفهم سهماً، الا ان يقول: مثل أعظمهم، فيعمل بمقتضى وصيته (مع اجازة الوارث ان لزم).

فلو قال: له مثل نصيب بنتي. فعندنا يكون له النصف. اذا لم يكن له وارث سواها. ويرد الى الثلث اذا لم تجز.

ولو كان له بنتان كان له الثلث. لأن المال عندنا للبنتين دون العصبة، فيكون الموصى له كثالثة.

ولو كان له ثلاث أخوات من أم واخوة ثلاثة من أب. فأوصى لأجنبي بمثل نصيب أحد ورثته، كان كواحدة من الأخوات فيكون له سهم من عشرة وللاخوات ثلاثة وللاخوة ستة[١].

ولو كان له زوجة وبنت، وقال: مثل نصيب بنتي، فأجاز الورثة. كان له سبعة أسهم وللبنت مثلها وللزوجة سهمان. ولو قيل: لها سهم واحد من خمسة عشر كان أولى[٢].

ولو كان له أربع زوجات وبنت، فأوصى بمثل نصيب أحدهن (يعني الزوجات) كانت الفريضة من اثنين وثلاثين فيكون للزوجات الثمن أربعة بينهن بالسوية، وله سهم واحد ويبقى سبعة وعشرون للبنت. ولو قيل من ثلاثة وثلاثين

---

[١] هكذا

الموصى له	أخت من ام	أخت من ام	أخت من ام
$\frac{1}{10}$	$\frac{1}{10}$	$\frac{1}{10}$	$\frac{1}{10}$
أخ من أب	أخ من أب	أخ من أب	
$\frac{2}{10}$	$\frac{2}{10}$	$\frac{2}{10}$	

[٢] هكذا

موصى له	بنت	زوجة	او هكذا	موصى له	بنت	زوجة
$\frac{7}{16}$	$\frac{7}{16}$	$\frac{2}{16}$		$\frac{7}{15}$	$\frac{7}{15}$	$\frac{1}{15}$

كان أشبه[١].

أقول: وعلى هذا القياس. والكلام في ذلك يطول. ويأتي إيضاح الأسهم في كتاب الارث.

ونشير هنا فقط الى اختيار المحقق في الشرائع في هذه الفروع في قوله: ولو قيل...... كان أولى. فما الفرق بين هذين الرأيين ؟!.

وجوابه: ان النقص الذي يحدثه وجود الموصى له بين الورثة لو صح التعبير، هل ندخله على ذي العنوان الذي قرنه به الموصي. فلو قال: مثل ولدي أدخلنا النقص على الولد ولو قال مثل زوجتي أدخلنا النقص على الزوجة وهكذا.

او ان المهم هو المماثلة بين نصيب الموصى له وصاحبه المذكور مثله. واما ادخال النقص فيجب ان يكون على جميع الورثة وليس على ذلك الوارث فقط. وهذا هو الذي اختاره المحقق وهو الأقوى. لأن مقتضى المماثلة في العطاء مع الوارث لا يعني ادخال النقص عليه فقط، بل يكون ذلك ظلماً له وحيفاً عليه. وانما يجب توزيع النقص على كل الورثة مع حفظ المماثلة الموصى بها.

وكذلك لو قال الموصي: اعطوا فلاناً ضعف حصة ولدي او ضعف حصة بنتي او زوجتي. او نصف حصة ولدي او أي كسر عشري آخر.

فهذه صورة موضحة ومختصرة لبعض الحسابات والتدقيقات التي قد تحتاجها الوصية، وقد تحتاج أكثر من ذلك بكثير.

ونحن الى الآن وان لم نكن قد استوعبنا أحكام كتاب الوصية كلها، الا ان ما يرتبط بكتابنا هذا ليس أكثر من ذلك ويجب ايكال سائر الأحكام الى الفقه نفسه.

---

[١] هكذا

زوجة	زوجة	زوجة	زوجة	موصى له	بنت
١/٣٢	١/٣٢	١/٣٢	١/٣٢	١/٣٢	٢٧/٣٢

او هكذا

١/٣٣	١/٣٣	١/٣٣	١/٣٣	١/٣٣	٢٨/٣٣

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة